LIBRARY
UNIVERSITY
TORONTO

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE

ET DE

MORALE

COULOMMIERS

Imprimerie Paul Brodard.

REVUE

DE

MÉTAPHYSIQUE

ET DE

MORALE

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

DEUXIÈME ANNÉE — 1894

Secrétaire de la Rédaction : M. XAVIER LÉON

44881
21/4/99

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1894

B
2
R2
annex 2

DE L'HABITUDE [1]

I

L'habitude, dans le sens le plus étendu, est la manière d'être générale et permanente, l'état d'une existence considérée, soit dans l'ensemble de ses éléments, soit dans la succession de ses époques.

L'habitude acquise est celle qui est la conséquence d'un changement.

Mais ce qu'on entend spécialement par l'*habitude*, et ce qui fait le sujet de ce travail, ce n'est pas seulement l'habitude acquise, mais l'habitude contractée, par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même qui lui a donné naissance.

Or, si l'habitude, une fois acquise, est une manière d'être générale, permanente, et si le changement est passager, l'habitude subsiste au delà du changement dont elle est le résultat. En outre, si elle ne se rapporte, en tant qu'elle est une habitude, et par son essence même, qu'au changement qui l'a engendrée, l'habitude subsiste pour un changement qui n'est plus et qui n'est pas encore, pour un changement possible; c'est là le signe même auquel elle doit être reconnue. Ce n'est donc pas seulement un état, mais une disposition, une vertu.

1. Nous rééditons ici une thèse de doctorat soutenue en Sorbonne au mois de décembre 1838, et devenue classique. Epuisée depuis longtemps en librairie, difficile à trouver même dans les bibliothèques publiques, elle est restée cependant après cinquante ans écoulés, aussi neuve, aussi originale qu'au premier jour. C'est, d'ailleurs, pour répondre au vœu général de la jeunesse philosophique que nous réimprimons cette œuvre magistrale et nous tenons à remercier tout particulièrement ici son auteur de nous avoir autorisé à le faire.

Enfin, à l'exception du changement qui fait passer l'être du néant à l'existence, ou de l'existence au néant, tout changement s'accomplit dans un temps; or ce qui engendre dans l'être une habitude, ce n'est pas le changement, en tant qu'il modifie l'être seulement, mais en tant qu'il s'accomplit dans le temps. L'habitude a d'autant plus de force, que la modification qui l'a produite se prolonge ou se répète davantage. L'habitude est donc une disposition, à l'égard d'un changement, engendrée dans un être par la continuité ou la répétition de ce même changement.

Rien n'est donc susceptible d'habitude que ce qui est susceptible de changement; mais tout ce qui est susceptible de changement n'est pas par cela seul susceptible d'habitude. Le corps change de lieu; mais on a beau lancer un corps cent fois de suite dans la même direction, avec la même vitesse, il n'en contracte pas pour cela une habitude : il reste toujours le même qu'il était à l'égard de ce mouvement après qu'on le lui a imprimé cent fois [1]. L'habitude n'implique pas seulement la mutabilité; elle n'implique pas seulement la mutabilité en quelque chose qui dure sans changer, elle suppose un changement dans la disposition, dans la puissance, dans la vertu intérieure de ce en quoi le changement se passe, et qui ne change point.

I. La loi universelle, le caractère fondamental de l'être, est la tendance à persister dans sa manière d'être.

Les conditions sous lesquelles l'être nous apparaît sur la scène du monde, sont l'Espace et le Temps.

L'espace est la condition et la forme la plus apparente et la plus élémentaire de la stabilité, ou de la permanence; le temps, la condition universelle du changement. Le changement le plus simple, comme le plus général, est aussi celui qui est relatif à l'espace même, ou le mouvement.

La forme la plus élémentaire de l'existence est donc l'*étendue mobile*; c'est ce qui constitue le caractère général du *corps*.

Si tout être tend à persister dans son être, toute étendue mobile, tout mobile (car il n'y a de mobile que ce qui est étendu) persiste dans son mouvement; il y persiste avec une énergie précisément

1. Aristot., *Eth. Eud.*, II. 2 : Ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεισθαί πως, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικὸν, ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις οὐχ ὁρῶμεν. Οὐδὲ γὰρ ἂν μυριάκις ῥίψῃς ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βίᾳ.

égale à la quantité de ce mouvement même ; cette tendance à persévérer dans le mouvement est l'inertie [1].

Dès le premier degré de l'existence se trouvent donc réunis : la permanence, le changement ; et, dans le changement même, la tendance à la permanence.

Mais l'inertie n'est pas une puissance déterminée, susceptible d'être convertie en une disposition constante. C'est une puissance indéfiniment variable comme le mouvement même, et indéfiniment répandue dans l'infinité de la matière. Pour constituer une existence réelle, où l'habitude puisse prendre racine, il faut une unité réelle ; il faut donc quelque chose qui, dans cette infinité de la matière, constitue, sous une forme ou sous une autre, l'unité, l'identité. Tels sont les principes qui déterminent, sous des formes de plus en plus compliquées et de plus en plus particulières, la synthèse des éléments, depuis l'union extérieure dans l'espace jusqu'aux combinaisons les plus intimes, depuis la synthèse mécanique de la pesanteur et de l'attraction moléculaire jusqu'à la synthèse la plus profonde des affinités chimiques.

Mais, dans toute l'étendue de ce premier règne de la nature : ou les éléments qui s'unissent ne changent, en s'unissant, que de rapports entre eux ; ou ils s'annulent réciproquement, en se faisant équilibre ; ou ils se transforment en une résultante commune, différente des éléments. Le premier de ces trois degrés est l'union mécanique ; le second, l'union physique (par exemple des deux électricités) ; le troisième, l'union, la combinaison chimique.

Dans les trois cas, nous ne voyons pas de changement qui s'accomplisse dans un temps mesurable. Entre ce qui pouvait être et ce qui est, nous ne voyons pas de milieu, aucun intervalle ; c'est un passage immédiat de la puissance à l'acte ; et, hors de l'acte, il ne demeure pas de puissance qui en soit distinguée et qui y survive. Il n'y a donc point là de changement durable qui puisse donner naissance à l'habitude, et de puissance permanente où elle trouve à s'établir.

En outre, le résultat et le signe de la réalisation immédiate de leurs puissances en un acte commun, c'est que toutes les différences des parties constituantes disparaissent dans l'uniformité du tout ; mécanique, physique ou chimique, la synthèse est parfaitement homogène.

1. Voir Leibnitz, *passim*, et surtout *Théodicée*.

Or, quelle qu'ait été la diversité originelle de ses éléments constitutifs, un tout homogène est toujours indéfiniment divisible en parties intégrantes semblables entre elles et semblables au tout. Si loin que pénètre la division, elle ne trouve pas l'indivisible. La chimie cherche vainement l'atome, qui recule à l'infini. L'homogénéité exclut donc l'individualité; elle exclut l'unité véritable, et par conséquent le véritable être. Dans un tout homogène il y a de l'être, sans doute, mais il n'y a pas un être.

En toute synthèse homogène, il n'y a qu'une existence indéfiniment divisible et multiple, sous l'empire de forces diffuses, où le fait semble se confondre avec la loi, et la loi avec la cause dans l'uniformité d'une nécessité générale. Il n'y a point là de substance déterminée et d'énergie individuelle où la puissance réside, et où puisse s'établir et se conserver une habitude.

L'habitude n'est donc pas possible dans cet empire de l'immédiation et de l'homogénéité qui forme le règne inorganique.

II. Dès que le changement qui opère la synthèse dans la nature n'est plus une réunion ou une combinaison immédiate, dès qu'il y a un temps mesurable entre la fin et le principe, la synthèse n'est plus homogène. Comme il faut, pour y arriver, une suite d'intermédiaires dans le temps, de même il faut dans l'espace un ensemble de moyens, il faut des instruments, des organes. Cette unité hétérogène dans l'espace, c'est l'Organisation. Cette unité successive dans le temps, c'est la Vie; or, avec la succession et l'hétérogénéité, l'individualité commence. Un tout hétérogène ne se divise plus en parties semblables entre elles et semblables au tout. Ce n'est plus seulement de l'être, c'est un être.

C'est donc, à ce qu'il semble, un seul et même sujet, une substance déterminée qui développe, sous des formes et à des époques diverses, sa puissance intérieure. Ici paraissent réunies à la fois, du même coup, toutes les conditions de l'habitude.

Avec la vie, commence l'individualité. Le caractère général de la vie, c'est donc qu'au milieu du monde elle forme un monde à part, un et indivisible. Les choses inorganisées, les corps, sont livrés sans réserve et immédiatement soumis aux influences du dehors, qui font leur existence même. Ce sont des existences tout extérieures, assujetties aux lois générales d'une nécessité commune. Au contraire, tout être vivant a sa destinée propre, son essence particulière, sa

nature constante au milieu du changement. Sans doute, tout ce qui change est dans la nature, comme tout ce qui est dans l'être. Mais seul, l'être vivant est une nature distincte, comme seul il est un être. C'est donc dans le principe de la vie que consiste proprement la nature comme l'être.

Le règne inorganique peut donc être considéré, en ce sens, comme l'empire du Destin, le règne organique comme l'empire de la Nature.

Ainsi l'habitude ne peut commencer que là où commence la nature elle-même.

Or, dès le premier degré de la vie, il semble que la continuité ou la répétition d'un changement modifie à l'égard de ce changement même, la disposition de l'être, et que, par cet endroit, elle modifie la nature.

La vie est supérieure à l'existence inorganique; mais par cela même elle la suppose comme sa condition. La forme la plus simple de l'être en est nécessairement aussi la plus générale; elle est par conséquent la condition de toute autre forme. L'organisation a donc dans le monde inorganique la matière à laquelle elle donne la forme. La synthèse hétérogène de l'organisme se résout, en dernière analyse, en des principes homogènes, et par conséquent inorganiques. La vie n'est donc pas, dans le monde extérieur, un monde isolé et indépendant; elle y est enchaînée par ses conditions, et assujettie à ses lois générales. Elle subit sans cesse l'influence du dehors : seulement elle la surmonte et elle en triomphe sans cesse. Ainsi elle reçoit le changement par son rapport avec sa forme inférieure d'existence, qui est sa condition, ou sa matière; elle commence le changement, à ce qu'il semble, par la vertu supérieure qui est sa nature même. La vie implique l'opposition de la réceptivité et de la spontanéité.

Or l'effet général de la continuité et de la répétition du changement que l'être vivant reçoit d'ailleurs que de lui-même, c'est que si ce changement ne va pas jusqu'à le détruire, il en est toujours de moins en moins altéré. Au contraire, plus l'être vivant a répété ou prolongé un changement qui a son origine en lui, plus encore il le produit et semble tendre à le reproduire. Le changement qui lui est venu du dehors lui devient donc de plus en plus étranger; le changement qui lui est venu de lui-même lui devient de plus en plus propre.

La receptivité diminue, la spontanéité augmente. Telle est la loi générale de la disposition, de l'habitude que la continuité ou la répétition du changement semble engendrer dans tout être vivant. Si donc le caractère de la nature, qui fait la vie, est la prédominance de la spontanéité sur la réceptivité, l'habitude ne suppose pas seulement la nature : elle se développe dans la direction même de la nature ; elle abonde dans le même sens.

Tant que l'organisation s'éloigne peu de l'homogénéité inorganique, tant que la cause de la vie est, sinon multiple et diffuse, du moins encore près de l'être, tant que les transformations en sont peu nombreuses, en un mot, tant que la puissance dont la vie est la manifestation n'a qu'un petit nombre de degrés à parcourir pour atteindre sa fin, l'existence est à peine affranchie de la nécessité, et l'habitude y pénètre difficilement. L'habitude n'a que peu d'accès dans la vie végétale. Cependant la durée du changement laisse déjà des traces durables, non seulement dans la constitution matérielle de la plante, mais dans la forme supérieure de sa vie. Les plantes les plus sauvages cèdent à la culture :

> ..... *Hæc quoque si quis*
> *Inserat, aut scrobibus mandet mutata subactis,*
> *Exuerint silvestrem animum, cultuque frequenti,*
> *In quascumque voces artes haud tarda sequentur* [1].

III. Mais la végétation n'est pas la forme la plus élevée de la vie. Au-dessus de la vie végétale [2], il y a la vie animale. Or un degré de vie supérieur implique une plus grande variété de métamorphoses, une organisation plus compliquée, une hétérogénéité supérieure. Dès lors il y faut des éléments plus divers ; pour que l'être les absorbe en sa propre substance, il faut qu'il les prépare et les transforme [3]. Pour cela il faut qu'il les approche de quelque organe qui y soit propre. Il faut donc qu'il se meuve, au moins par parties, dans l'espace extérieur. Il faut enfin qu'il y ait quelque chose en lui sur quoi les objets extérieurs fassent quelque impression, de quelque nature qu'elle soit,

1. Virgil., *Georg.*, II, 49.
2. La *Vie organique* de Bichat, qui ne la considère que dans l'animal.
3. Sur le caractère et le rang physiologique de ces fonctions (digestives, respiratrices, excrétives), voir Buisson, *De la division la plus naturelle des phénomènes physiologiques*. Je les considère ici, avec cet auteur, comme formant l'intermédiaire et la transition entre les *deux vies* de Bichat.

mais qui détermine les mouvements convenables. Telles sont les conditions les plus générales de la vie animale.

Or, à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres on voit se multiplier et se définir les rapports de l'existence avec les deux conditions de la permanence et du changement dans la nature, l'espace et le temps; et la permanence et le changement sont les conditions premières de l'habitude.

La loi élémentaire de l'existence est l'étendue, sans forme ni grandeur définies, avec la mobilité indéfinie : c'est le caractère général du corps. La première forme qui le détermine est la figure définie dans sa forme, et la mobilité définie dans sa direction ; c'est le caractère général du minéral (solide). La première forme de la vie est le développement, l'accroissement dans l'espace, défini en direction et en grandeur, sous la figure définie dans sa grandeur comme dans sa forme : c'est la vie végétale. Enfin, le caractère général et le signe le plus apparent de la vie animale est le mouvement dans l'espace. A cette suite de rapports avec l'espace et le mouvement, se lie une suite de rapports analogues avec le temps. Le corps existe sans rien devenir : il est en quelque sorte hors du temps. La vie végétale veut un certain temps qu'elle remplit de sa continuité. La vie animale n'est plus continue; toutes ses fonctions ont des alternatives de repos et de mouvement; toutes sont intermittentes[1] au moins dans la succession de la veille et du sommeil; les fonctions intermédiaires qui ont pour fin immédiate la préparation à la vie végétale sont assujetties à des périodes plus courtes et plus régulières.

L'existence inorganique n'a donc aucune relation définie avec le temps. La vie implique une durée définie, continue; la vie animale, une durée définie, entrecoupée d'intervalles vides, et distinguée en périodes, un temps divisé et discret.

Or, c'est dans l'intermittence des fonctions que semble se manifester le plus clairement la spontanéité. Le caractère de la spontanéité est l'initiative du mouvement. L'initiative paraît évidente quand le mouvement recommence après avoir cessé, et en l'absence de toute cause interne. Il y faut, ce semble, plus de force aussi et plus d'effort pour soulever la matière affaissée et retombée sur elle-même.

Dès le premier degré de la vie animale commence en effet à se manifester hautement la double influence de la seule durée du chan-

1. Bichat, *Rech. sur la vie*, art. IV. Cf. Aristote, *De somno et vigil.*

gement. Les éléments qui excitaient d'abord dans les organes une irritation extraordinaire cessent à la longue de l'exciter sans que rien semble changé dans la constitution même de l'organe. C'est un abaissement graduel de la réceptivité. D'un autre côté, les fluides vitaux soumis dans leur cours aux intermittences caractéristiques de la vie animale affluent de plus en plus, sans cause extérieure subsistante, au moins en apparence, dans les parties où ils ont été appelés. Ils y affluent aux mêmes époques. L'habitude se révèle comme la spontanéité dans la régularité des périodes. Si la veine a été ouverte plus d'une fois à des intervalles de temps réguliers, après les mêmes intervalles le sang s'y porte et s'y accumule de lui-même [1]. L'inflammation, le spasme, la convulsion ont leurs retours réglés, sans aucune apparence de cause déterminante dans le matériel de l'organisme [2]. Toute fièvre dont le hasard a ramené les accès à des intervalles égaux tend à se convertir en une affection périodique; la périodicité devient de son essence. Tout cela, c'est une exaltation graduelle de la spontanéité.

IV. Si l'on s'élève d'un degré de plus dans la vie, l'être ne se meut plus seulement par parties, il se meut tout entier dans l'espace; il change de lieu. En même temps s'ajoutent à ses organes des organes nouveaux qui reçoivent à des distances de plus en plus grandes l'impression des objets extérieurs. Dans ce nouveau période, se prononce avec une force nouvelle le contraste de la réceptivité et de la spontanéité.

En effet, dans le monde inorganique, la réaction est exactement égale à l'action, ou plutôt, dans cette existence toute extérieure et superficielle, l'action et la réaction se confondent : c'est un seul et même acte, à deux points de vue différents. Dans la vie, l'action du monde extérieur et la réaction de la vie elle-même deviennent de plus en plus différentes, et paraissent de plus en plus indépendantes l'une de l'autre. Dans la vie végétale, elles se ressemblent encore et

1. Stahl, *Physiolog.*, p. 298, in *Theoria medica vera. — De motu tonico, et independente motu sanguinis particulari, quo demonstratur, stante circulatione, sanguinem et cum eo commeantes humores ad quamlibet corporis partem, præ aliis, copiosius dirigi et propelli posse*, etc. (Jenæ, 1692, in-4.)

2. Richter, *De affectibus periodicis* (1702, in-4). Rhetius, *De morbis habitualibus* (Halæ, 1698, in-4). Jung, *De consuetudinis efficacia generali in actibus vitalibus* (Halæ, 1705, in-4). — Ce sont des thèses soutenues sous la présidence de Stahl. — Cf. Barthez, *Nouv. Élém. de la science de l'homme*, XIII, I.

s'enchaînent de près. Dès le premier degré de la vie animale, elles s'écartent et se différencient, et à des affections imperceptibles de la réceptivité répondent des agitations plus ou moins considérables dans l'espace. Mais aussitôt que l'animal se meut et se transporte tout entier, l'opposition de la réceptivité et de la spontanéité prend un caractère tout nouveau. Les objets extérieurs font impression sur les organes propres de cette réceptivité supérieure, par l'intermédiaire de fluides de plus en plus rares et subtils, l'air et l'éther, tandis que les mouvements qui semblent répondre à ces impressions sont de plus en plus amples, et de plus en plus compliqués.

La double loi de l'influence contraire de la durée du changement sur l'être, selon qu'il le subit seulement ou qu'il le commence, la double loi de l'habitude doit donc aussi se manifester ici par des traits plus sensibles et plus incontestables. Les impressions perdent leur force à mesure qu'elles se reproduisent davantage. Or, les impressions sont ici de plus en plus légères, et intéressent de moins en moins la constitution physique des organes. L'affaiblissement graduel de la réceptivité semble donc de plus en plus l'effet d'une cause hyperorganique. D'un autre côté, les mouvements sont de plus en plus disproportionnés aux impressions de la réceptivité. Le progrès du mouvement semble donc aussi de plus en plus indépendant dans son principe de l'altération matérielle de l'organisme [1].

Mais si la réaction est de plus en plus éloignée et indépendante de l'action à laquelle elle répond, il semble que de plus en plus il faut un centre qui leur serve de commune limite, où l'une arrive et d'où l'autre parte; un centre réglant de plus en plus par lui-même, à sa manière, en son temps, le rapport de moins en moins immédiat et nécessaire de la réaction qu'il produit avec l'action qu'il a subie. Ce n'est pas assez d'un moyen terme indifférent comme le centre des forces opposées du levier; de plus en plus, il faut un centre qui, par sa propre vertu, mesure et dispense la force [2].

Que serait-ce donc qu'une semblable mesure, sinon un juge qui connaît, qui estime, qui prévoit et qui décide? Qu'est-ce que ce juge, sinon ce principe qu'on appelle l'âme?

1. Stahl, *Physiolog.*, p. 214 : « *Adeo quidem ut in hoc maxime negotio impingat recentiorum inanis speculatio, dum paribus eventibus causas* materialiter *pares assignat, etc.* » Dans la doctrine contraire du mécanisme cartésien, voir spécialement sur l'égalité de l'action et de la réaction, Buffon, *de la Nat. des anim.*
2. Cf. Aristot., *De an.*, III, 6.

Ainsi semble apparaître dans l'empire de la Nature le règne de la connaissance, de la prévoyance, et poindre la première lueur de la Liberté.

Cependant, ce sont des indices obscurs encore, incertains et contestés; mais la vie fait un dernier pas. La puissance motrice arrive, avec les organes du mouvement, au dernier degré de perfection. L'être, sorti, à l'origine, de la fatalité du monde mécanique, se manifeste, dans le monde mécanique, sous la forme accomplie de la plus libre activité. Or cet être, c'est nous-même [1]. Ici commence la conscience, et dans la conscience éclatent l'intelligence et la volonté.

Jusque-là, la nature est pour nous un spectacle que nous ne voyons que du dehors. Nous ne voyons des choses que l'extériorité de l'acte; nous ne voyons pas la disposition, non plus que la puissance. Dans la conscience, au contraire, c'est le même être qui agit et qui voit l'acte, ou plutôt l'acte et la vue de l'acte se confondent. L'auteur, le drame, l'acteur, le spectateur, ne font qu'un. C'est donc ici seulement qu'on peut espérer de surprendre le principe de l'acte.

C'est donc dans la conscience seule que nous pouvons trouver le type de l'habitude; c'est dans la conscience seule que nous pouvons espérer non plus seulement d'en constater la loi apparente, mais d'en apprendre le *comment* et le *pourquoi*, d'en pénétrer la génération, et d'en comprendre la cause.

II

I. La conscience implique la science, et la science l'intelligence. La condition générale de l'intelligence, comme de l'existence, est l'unité. Mais dans l'unité absolument indivisible de la simple intuition d'un objet simple, la science s'évanouit, et par conséquent la conscience. L'idée, objet de la science, est l'unité intelligible d'une diversité quelconque. La synthèse de la diversité dans l'unité de l'idée est le jugement. La faculté de juger est l'entendement.

La science est donc dans l'entendement; or, l'entendement a ses conditions auxquelles il assujettit la science.

La diversité est la matière et l'unité la forme de la quantité. Or,

1. Aristot., *De part. anim.*, IV, 10. — Maine de Biran, *passim*.

l'entendement ne saisit la quantité que sous la condition particulière et déterminante de la distinction des parties, c'est-à-dire sous la forme de l'unité de la pluralité, de la quantité discrète, du nombre. L'idée de la distinction des parties ne se détermine, à son tour, dans l'entendement, que sous la condition plus particulière encore de la distinction d'intervalles qui les séparent; en d'autres termes, l'entendement ne se représente le nombre que dans la pluralité des limites d'une quantité continue. Enfin la continuité ne se laisse saisir par l'entendement que sous la condition de la coexistence. La quantité continue coexistante est l'étendue. Ainsi la quantité est la forme logique, scientifique de l'étendue; et l'entendement ne se représente la quantité que sous la forme sensible de l'étendue, dans l'intuition de l'espace [1].

Mais il n'y a rien, dans l'indéfini de l'espace, de défini, ni d'un. Ce n'est pas dans cette diffusion sans forme et sans bornes, que je trouve l'unité. C'est donc en moi que je la puise pour la transporter hors de moi et pour me l'opposer.

En outre, si je ne me représente la diversité que dans la pluralité des divisions que j'établis dans l'étendue, et où je réfléchis ma propre unité, il faut, pour m'en représenter la totalité, l'unité d'ensemble, que j'ajoute les unes aux autres les parties et que je les rassemble: l'addition est successive; elle implique le temps.

Mais dans le temps tout passe, rien ne demeure. Comment mesurer ce flux non interrompu et cette diffusion sans bornes aussi de la succession, sinon par quelque chose qui ne passe pas, mais qui subsiste et dure? Et qu'est-ce encore si ce n'est moi? Car tout ce qui est de l'espace est hors du temps. En moi se trouve la substance, dans le

1. Aristot., *De mem.*, I : Νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος. Καὶ ὁ νοῶν..... κἂν μὴ ποσὸν νοῇ τιθεται πρὸ ὀμμάτων ποσὸν, νοεῖ δ'οὐχ ᾗ ποσόν. *De an.*, III, 7, 8. Kant, *Crit. de la rais. pure : Du schématisme des concepts intellectuels purs.* Stahl, *Negotium otiosum, seu* σκιαμαχία (Halæ, 1720, in-4; c'est une apologie de ses doctrines, en réponse à Leibnitz). P. 169 : « Nihil quicquam, non solum physici, sed nequidem ullo sensu moralis mente concipi seu *definite* comprehendi posse agnosco, nisi sub *exemplo figurabili*... seu imaginativa repræsentatione ». P. 39 : « Anima, quicquid contemplatur, cogitat, reminiscitur, non sub alio concipiendi modo assequitur, quam sub *figurabili*, corporalibus *finibus* seu terminis circumscripto ». P. 17 : « Omnibus autem hisce considerationibus fundamentum substernit *differentia* λόγου et λογισμοῦ : *rationis* absque *phantasia* (cujus exemplum sunt omnes sensus, in objectis suis simplicioribus) et *ratiocinationis*, seu *cogitationis* cum *phantasia*; cui nihil subjacet, nisi quod figurabile est ». — *Physiolog.*, p. 297. — Destutt de Tracy, *Elem. d'idéolog.*, I, 173. Cf. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802, in-8), p. 299.

temps à la fois et hors du temps, mesure du changement comme de la permanence, type de l'identité [1].

Maintenant si, pour la synthèse de la diversité dans l'étendue, il faut l'addition, et si l'addition n'est possible que dans le temps, pour réaliser l'addition elle-même à travers la continuité de l'étendue, ne faut-il pas le passage continu d'une extrémité à l'autre par toutes les divisions intermédiaires? Ce passage est le mouvement, le mouvement que j'accomplis immobile du sein de mon identité [2].

De plus, les parties de l'espace ont leur ordre; le mouvement a sa direction, réglée sur l'ordre des parties. Pour me représenter la synthèse de la diversité dans l'espace, non seulement il faut que je sois le sujet substantiel qui accomplisse le mouvement, au moins par l'imagination : il faut encore que j'en conçoive, que j'en marque la fin, et que j'en veuille la direction.

L'étendue est donc pour l'entendement la condition du développement de la quantité, et le mouvement la forme nécessaire de la synthèse de la quantité. Rien ne nous est distinctement intelligible que ce que nous pouvons nous figurer dans le champ de l'imagination; nous ne concevons rien en effet d'une manière distincte que nous ne décrivions en effet à nous-même, dans un espace imaginaire [3]. Et dans toute conception distincte est enveloppée par cela même la conscience, plus ou moins obscure, de l'activité volontaire, et de la personnalité.

Mais dans ces termes le mouvement est encore une généralité indéterminée. Tout mouvement réel a sa quantité. Ce n'est pas l'étendue, ni la vitesse toute seule; c'est le degré même de sa réalité, dont la vitesse et l'amplitude ne sont que le résultat et le signe : c'est l'intensité. Or, l'intensité, le degré de la réalité n'a sa mesure directe que dans l'énergie de la cause, dans la force. D'un autre côté, si la force est à elle-même sa mesure, elle se mesure aussi, elle mesure du moins et proportionne son énergie actuelle à la résistance qu'elle doit vaincre. Le mouvement est la résultante de l'excès de la puissance sur la résistance. Le rapport et la mesure de la puissance et de la résistance sont dans la conscience de l'*effort*.

Enfin, si le sujet qui s'oppose à l'objectivité de l'étendue ne se connaît que dans l'action par laquelle il imprime le mouvement, et si

1. Cf. Kant, *loc. cit.*
2. Aristot., *loc. cit.* Kant, *loc. cit.*
3. Kant, *ibid.*

l'activité motrice a sa mesure dans l'effort, c'est dans la conscience de l'effort qui se manifeste nécessairement à elle-même, sous la forme éminente de l'activité volontaire, la personnalité [1].

L'effort enveloppe deux éléments, l'action et la passion. La passion est la manière d'être qui a sa cause immédiate en quelque chose de différent de l'être auquel elle appartient. L'action est la manière d'être dont l'être à qui elle appartient est à soi-même la cause immédiate. La passion et l'action sont donc contraires l'une à l'autre; et l'assemblage de ces contraires contient toutes les formes possibles de l'existence. L'effort n'est donc pas seulement la condition première, mais aussi le type complet et l'abrégé de la conscience.

L'action est la condition immédiate de la distinction du sujet et de l'objet de la connaissance; c'est donc la condition de la connaissance distincte. La passion, contraire de l'action, est donc incompatible, par elle-même, avec la connaissance et la conscience distincte. Elle ne peut être que la matière d'une connaissance confuse, à peine distinguée et de l'objet et du sujet de la connaissance même. A l'action est étroitement liée la *perception* claire; la passion n'est dans la conscience que l'obscure *sensation*. Dans toute l'étendue de la conscience, la perception et la sensation sont donc en sens et en raison inverse, comme l'action et la passion qu'elles représentent; c'est une loi nécessaire [2].

L'effort est en quelque sorte le lieu d'équilibre où l'action et la passion, et par conséquent la perception et la sensation, se balancent l'une l'autre. C'est la limite commune de ces contraires, le moyen terme où se touchent ces extrêmes.

L'effort s'accomplit dans le tact. Le tact s'étend de l'extrémité de la passion à celle de l'action. Il en comprend dans son développement tous les degrés intermédiaires; il en vérifie, à tous ces degrés, la loi de réciprocité.

Tant que les organes du tact sont hors de la sphère du mouvement volontaire, la sensation y règne seule. Elle y règne d'abord sous la forme presque exclusive de l'affection, du plaisir ou de la douleur. Le sujet qui l'éprouve s'en distingue à peine. Tout en est concentré

1. M. de Biran, *passim*. Sur l'idée de l'*effort* comme source première de la connaissance, cf. Rey Regis, *Histoire naturelle de l'âme*.
2. M. de Biran, *Infl. de l'habit.*, p. 17 et suiv.

en lui-même, et comme dans le fond obscur de son être. Telles sont les affections vagues qui se rapportent aux phénomènes internes de la vie végétale. Telles sont les sensations qui subsistent seules dans les organes mêmes de l'activité volontaire, quand la paralysie y a aboli le mouvement. Telles sont enfin, quoique déjà plus distinctes, les sensations de la chaleur et du froid. Ce sont des passions sur lesquelles l'intelligence n'a aucune prise, qui échappent à la mémoire, et que la volonté ne rappelle point [1].

Au contraire, dès que les organes du tact obéissent sans résistance à la volonté, c'est la perception qui règne seule. La sensation, la passion, a disparu, et dans le champ de l'étendue que parcourt et mesure le mouvement, tout est objet d'intelligence et de science.

Mais en même temps, et à mesure que la résistance s'évanouit, rien ne réfléchit plus sur lui-même le principe de l'action, rien ne le rappelle à lui [2]. Sa volonté se perd dans l'excès de sa liberté. Dans la passion pure, le sujet qui l'éprouve est tout en lui, et par cela même ne se distingue pas et ne se connaît pas encore. Dans l'action pure, il est tout hors de lui, et ne se connaît plus. La personnalité périt également et dans la subjectivité, et dans l'objectivité extrêmes : ici par l'action, et là par la passion. C'est dans la région moyenne du tact, c'est dans ce moyen terme mystérieux de l'effort que se trouve avec la réflexion la conscience la plus claire et la plus assurée de la personnalité.

Dans les quatre sens qui s'échelonnent entre les limites extrêmes du développement du tact, mêmes rapports, soumis à la même loi [3].

Le tact, dans sa passivité élémentaire, n'implique aucun mouvement. Les sens relatifs aux fonctions qui préparent la vie végétale, le goût et l'odorat, ne supposent aussi que des mouvements préparatoires pour mettre en contact l'objet avec l'organe. L'organe en lui-même est étranger au mouvement. L'*extériorité* n'entre donc pour rien dans les représentations de ces deux sens, ni par conséquent l'*objectivité*, qui suppose l'imagination du mouvement et de l'étendue, ni enfin la connaissance distincte et la perception. Le sujet sait à peine si la saveur, si l'odeur est en lui, si c'est lui-même,

1. M. de Biran, *Infl. de l'habit.*, p. 27 et suiv.
2. Id., *ibid.*
3. Cf. *eumdem, ibidem.* On trouve des recherches intéressantes sur la différence de la sensation et de la perception, dans les *Considérations de la sensibilité*, de M. Paffe (1832, in-8).

ou bien si c'est autre chose que lui. Les philosophes se le demandent encore [1]. Comme la chaleur et le froid, peu s'en faut que ce soient des affections autant que des qualités. La conscience n'y démêle pas des parties, mais seulement des degrés d'intensité ; ce sont presque des sensations pures.

Il n'en est pas de même des sens plus relevés de l'ouïe et de la vue. L'ouïe n'est plus, comme le goût et l'odorat, l'instrument simple d'une réceptivité immédiate. Elle implique déjà un mécanisme dans l'organe, un mouvement dans la fonction : dès lors le son n'est plus uniquement une sensation, mais un objet de perception distincte. L'oreille y compte, sans le savoir, des vibrations mesurables, figurables dans l'espace. Surtout, la voix est comme un organe accessoire qui réfléchit l'ouïe, et lui communique son mouvement et son activité [2]. Le mouvement interne de l'organe propre de l'ouïe est moléculaire en quelque sorte, et à peine perceptible : le mouvement plus prononcé de l'organe vocal achève de changer le son, d'une sensation inexplicable, en un objet distinct d'imagination et de conception, en une idée qui a ses parties, qui peut être décomposée et recomposée, expliquée et enseignée.

Dans le sens de la vue, où le mécanisme est, sinon plus compliqué, du moins plus extérieur et plus apparent, non seulement aux mouvements internes des parties de l'organe s'ajoute encore le mouvement externe de l'ensemble : non seulement la vision distincte exige le concours des mouvements de deux organes distincts dans l'unité du regard, qui développe dans la conscience, avec le mouvement, l'unité du sujet et l'unité de l'objet qu'il s'oppose ; mais de plus l'objet propre de la vue, la couleur, ne se manifeste que sous la forme même de l'étendue, et par conséquent dans le mouvement.

Or l'étendue visible est, à un haut degré, un objet de perception claire, de mesure précise, de science exacte ; c'est la forme par excellence de l'imagination et la figure, le *schème* ordinaire des idées.

Ainsi d'un bout à l'autre de l'échelle des sens, comme dans le développement du tact, si la sensation, déclinant toujours, ne disparaît pas entièrement, du moins la perception prédomine toujours

1. C'est la question de l'objectivité des *qualités secondes*.

2. Buffon, *De la nat. des animaux*. Maine de Biran (*Infl. de l'habit.*, p. 41) fait honneur de cette théorie juste et ingénieuse de l'activité de l'ouïe à Bonaterre (*Notice sur le sauvage de l'Aveyron*), qui n'a fait que copier littéralement Buffon, sans en avertir.

davantage : la perception, c'est-à-dire le mouvement, l'activité, la liberté, dans le monde de la diversité et de l'opposition. C'est la loi profonde qui se révèle au dehors, dans la série des différents sens, depuis la première jusqu'à la dernière forme du tact, par le progrès de la symétrie et de l'indépendance des organes, de leur séparation dans l'espace, et en même temps de leur harmonie dans le mouvement.

C'est donc le développement en sens inverse de la passion et de l'action qui remplit la sphère de la conscience; la conscience, la science même, est dans l'action et se développe avec elle; mais l'action dans le mouvement, en contraste avec la passion. Au pôle supérieur de l'absolue activité, comme au pôle inférieur de la passivité absolue, la conscience, ou du moins la conscience distincte, n'est plus possible. Toute distinction et toute science s'absorbent dans l'impersonnalité.

II. Puisqu'il n'y a rien dans la conscience distincte que sous la condition générale du mouvement, et que le mouvement est dans le temps, la condition, l'être de la conscience est l'être dans le temps. Le temps est la première loi et la forme nécessaire de la conscience. Tout ce qui est dans la conscience est donc un changement ayant sa durée en un sujet qui dure et ne change point. Quel est donc le résultat, dans la sphère de la conscience, de la durée même du changement?

On a vu que la passion et l'action (l'action dans le mouvement, du moins) sont partout, dans tout l'empire de la conscience, en sens et en raison inverse l'une de l'autre. La continuité ou la répétition de la passion l'affaiblit : la continuité ou la répétition de l'action l'exalte et la fortifie. La sensation prolongée ou répétée diminue par degrés et finit par s'éteindre. Le mouvement prolongé ou répété devient graduellement plus facile, plus rapide et plus assuré. La perception, qui est liée au mouvement, devient également plus claire, plus certaine, plus prompte [1].

Dans la conscience du mouvement même, il y a un élément de sensibilité : l'effort. L'effort diminue par la continuité et la répétition du mouvement.

1. Destutt de Tracy, *Élém. d'idéol.*, p. 217, 226. M. de Biran, *Infl. de l'habitude*, *passim*. Cf. Dugald Stewart, *Philos. de l'espr. hum.*, II, 391. Butler, *Analogie*, etc., p. 122, 149. Bichat, *Rech. sur la vie*, art. V. Schrader, *De consuetudine* (1829, in-8), p. 6. La plupart des auteurs qui ont traité de l'habitude ont aperçu cette loi.

Réciproquement, dans toute sensation, hormis peut-être dans les affections internes des fonctions vitales, la mobilité et la perception ont quelque part : c'est un élément que la continuité ou la répétition ne détruit pas, mais qu'elle développe au contraire et qu'elle perfectionne. En s'appliquant aux sensations les plus obscures du goût et de l'odorat, l'activité les détache en quelque sorte de leur sujet et les transforme peu à peu en objets de perception distincte ; au sentiment elle ajoute ou elle substitue le jugement. Elle réduit de plus en plus, dans le chaud et le froid, dans l'odeur, la couleur ou le son, l'élément de l'affection et de la sensibilité pure ; elle développe l'élément de la connaissance et du jugement. Ainsi, les sensations où l'on ne cherche que le plaisir s'émoussent bientôt. Le goût devient de plus en plus obtus chez celui qui se livre par passion à l'usage fréquent des liqueurs spiritueuses ; chez celui qui cherche la science des saveurs, il devient de plus en plus délicat et subtil.

Avec la sensation, s'affaiblissent peu à peu le plaisir ou la peine qui y étaient attachés, et la peine surtout. A l'action est lié le plaisir ; la durée ne diminue pas le plaisir de l'action ; elle l'augmente [1].

Dans le mouvement même, avec l'effort, disparaît la fatigue et la peine. Et dans la sensation, sans doute, c'est l'activité encore qui intervient pour en entretenir ou pour en faire revivre les voluptés périssables. C'est elle qui, jusques en des sentiments pénibles, démêle peu à peu des émotions agréables qui s'y mêlaient, et, quand la peine s'efface, retient et développe le plaisir.

Ainsi partout, en toute circonstance, la continuité ou la répétition, la durée, affaiblit la passivité, exalte l'activité. Mais dans cette histoire contraire des deux puissances contraires, il y a un trait commun, et ce trait explique tout le reste.

Toutes les fois que la sensation n'est pas une douleur, à mesure qu'elle se prolonge ou se répète, à mesure, par conséquent, qu'elle s'efface, elle devient de plus en plus un besoin. De plus en plus, si l'impression nécessaire pour la déterminer vient à ne plus se reproduire, le trouble et le malaise accusent dans la sensibilité le désir impuissant [2].

1. Buisson, *De la divis. des phén. physiol.*, p. 71.
2. M. de Biran, *Infl. de l'habitude*, p. 110.

D'un autre côté, à mesure que dans le mouvement l'effort s'efface et que l'action devient plus libre et plus prompte, à mesure aussi elle devient davantage une tendance, un penchant qui n'attend plus le commandement de la volonté, qui le prévient, qui souvent même se dérobe entièrement et sans retour à la volonté et à la conscience [1]. Tels sont surtout ces mouvements, d'abord plus ou moins volontaires, qui dégénèrent peu à peu en mouvements convulsifs, et qu'on appelle des *tics*.

Ainsi, dans la sensibilité, dans l'activité se développe également par la continuité ou la répétition une sorte d'activité obscure qui prévient de plus en plus ici le vouloir, et par là l'impression des objets extérieurs [2]. Dans l'activité, elle reproduit l'action même; dans la sensibilité, elle ne reproduit pas la sensation, la passion, qui veut une cause externe, mais elle l'appelle, elle l'invoque, elle l'implore en quelque sorte.

Or, la condition de la passion est la contrariété entre l'état actuel du sujet qui l'éprouve et l'état où tend à l'amener la cause qui la lui fait éprouver. Le semblable n'a pas d'action sur le semblable [3]. Ainsi l'attraction électrique suppose la contrariété des états électriques; l'affinité chimique, la contrariété des éléments; l'irritation, la contrariété de la substance irritante et de l'organe sur lequel elle fait impression; telle est l'irritation qui détermine les fonctions préparatrices ou complémentaires de l'assimilation [4]. La sensation enfin exige la contrariété entre l'état de l'objet du sens et l'état du sens même.

Si donc il se développe dans la sensibilité, à mesure qu'elle subit la même impression, une tendance à persister dans le même état où l'impression l'avait mise, ou bien à y revenir, l'opposition entre l'état du sujet et l'état où l'impression externe le fait arriver disparaît de plus en plus, et, de plus en plus, la sensation s'affaiblit. Par exemple, toute sensation uniforme longtemps répétée, émoussant la sensibilité, provoque le sommeil, et elle le provoque d'autant plus qu'elle est plus forte, et que la sensibilité est plus vive. Tel est l'effet ordinaire d'un balancement ou bercement continuel, ou d'un bruit monotone, surtout dans l'enfance [5]. Or, si le mouvement ou le bruit

1. M. de Biran, *Infl. de l'habitude*, p. 110.
2. Reid, *Essai sur les Facultés actives*, etc.
3. Aristot., *De an.*, II, 4 : Ἀπαθοῦς ὄντος τοῦ ὁμοίου ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.
4. Id., *ibid.* Chaussier, ap. Buisson, *loc. cit.*, p. 232.
5. Cf. Barthez, *Nouv. Elém. de la science de l'homme*, XI, 2.

vient à cesser, le sommeil cesse. Le repos, le silence réveille. C'est donc que le bruit et le mouvement ne provoquent le sommeil qu'en développant dans les organes des sens une sorte d'activité obscure qui les monte au ton de la sensation, qui la détruit par cela même, mais qui en fait un besoin pour la sensibilité. Dès que la cause de la sensation vient à disparaître, le besoin se manifeste par l'inquiétude et le réveil. Ainsi c'est par le développement progressif d'une activité interne que s'explique l'affaiblissement progressif de la passivité.

D'un autre côté, le mouvement implique la passion; l'action dans la cause, la passion dans le sujet du mouvement, qui subit l'action de la cause. Si donc le mouvement, à mesure qu'il se répète, se change de plus en plus en un mouvement involontaire, ce n'est pas dans la volonté, c'est dans l'élément passif du mouvement lui-même, que se développe peu à peu une activité secrète. Ce n'est pas l'action proprement dite que fait naître ou que fortifie la continuité ou la répétition de la locomotion; c'est une tendance toujours plus obscure et irréfléchie, qui descend de plus en plus avant dans l'organisme, et s'y concentre de plus en plus. L'habitude n'exerce qu'une influence indirecte sur les actes simples de la volonté et de l'intelligence, en abaissant devant elles les obstacles, et en leur assujettissant les moyens.

Ce n'est pas non plus l'activité véritable que ce désir qui s'allume dans le sens, à mesure que la sensation s'éteint, et qui ne se révèle que par ses effets. C'est une tendance aveugle tenant de la passion autant que de l'action.

Ainsi, la continuité ou la répétition abaisse la sensibilité; elle exalte la motilité. Mais elle exalte l'une et abaisse l'autre de la même manière, par une seule et même cause : le développement d'une spontanéité irréfléchie, qui pénètre et s'établit de plus en plus dans la passivité de l'organisation, en dehors, au-dessous de la région de la volonté, de la personnalité et de la conscience.

L'affaiblissement graduel des sensations et la facilité croissante des mouvements s'expliqueraient peut-être, à force d'hypothèses, par quelque changement (que l'anatomie ne démontre pas) dans la constitution physique des organes [1]. Mais aucune modification orga-

1. Cf. Isaac, *De consuetudine ejusque affectibus ex fibra sensim mutata ducendis* (Erfordiæ, 1737, in-4).

nique ne peut expliquer la *tendance*, le penchant dont le progrès coïncide avec la dégradation de la sensation et de l'effort. Peut-être encore réussirait-on jusqu'à un certain point à expliquer, comme on a cherché à le faire [1], par le progrès de l'attention, de la volonté, de l'intelligence, le progrès de l'aisance et de la sûreté des mouvements, et la disparition de la sensation. Mais si la sensation disparaît à la longue parce que l'attention s'en lasse et se détourne ailleurs, d'où vient que la sensibilité demande de plus en plus cette sensation que la volonté abandonne? Si le mouvement devient plus prompt et plus aisé, parce que l'intelligence en connaît mieux toutes les parties, et que la volonté combine l'action avec plus d'assurance et de précision, d'où vient qu'avec le progrès de la facilité du mouvement coïncide la décroissance de la volonté et de la conscience?

Les théories physiques et les théories rationalistes sont ici également en défaut. La loi de l'habitude ne s'explique que par le développement d'une Spontanéité passive et active tout à la fois, et également différente de la Fatalité mécanique, et de la Liberté réflexive.

III. Cependant, tout en devenant une habitude, et en sortant de la sphère de la volonté et de la réflexion, le mouvement ne sort pas de l'intelligence. Il ne devient pas l'effet mécanique d'une impulsion extérieure, mais l'effet d'un penchant qui succède au vouloir. Ce penchant se forme par degrés, et aussi loin que la conscience le peut suivre, elle y reconnaît toujours une tendance à la fin que la volonté se proposait. Or, toute tendance à une fin implique l'intelligence.

Mais dans la réflexion et la volonté, la fin que se propose l'intelligence est un objet qu'elle s'oppose, comme le but plus ou moins éloigné du mouvement. Dans le progrès de l'habitude, à mesure qu'à la volonté succède le penchant, il approche toujours davantage de l'acte à la réalisation duquel il aspire, il en revêt de plus en plus la forme. La durée du mouvement change peu à peu la puissance, la virtualité en tendance, et peu à peu la tendance se change en l'action. L'intervalle que l'entendement se représentait entre le mouvement et son but diminue donc peu à peu; la distinction s'efface; la

1. Voir Bonnet, *Ess. de psychol.* (Œuvres, VIII), 829. Dug. Stewart, *Philos. de l'espr. hum.*, p. 175.

fin dont l'idée provoquait le penchant s'en rapproche, y touche et s'y confond. A la réflexion qui parcourt et qui mesure les distances des contraires, les milieux des oppositions, une intelligence immédiate succède par degrés, où rien ne sépare le sujet et l'objet de la pensée.

Dans la réflexion et la volonté, la fin du mouvement est une idée, un idéal à accomplir, quelque chose qui doit être, qui peut être, et qui n'est pas encore. C'est une possibilité à réaliser. Mais à mesure que la fin se confond avec le mouvement, et le mouvement avec la tendance, la possibilité, l'idéal s'y réalise. L'*idée* devient *être*, l'être même et tout l'être du mouvement et de la tendance qu'elle détermine. L'habitude est de plus en plus une *idée substantielle*. L'intelligence obscure qui succède par l'habitude à la réflexion, cette intelligence immédiate où l'objet et le sujet sont confondus, c'est une intuition *réelle*, où se confondent le réel et l'idéal, l'être et la pensée.

Enfin, c'est de plus en plus hors de la sphère de la personnalité comme aussi hors de l'influence de l'organe central de la volonté, c'est dans les organes immédiats des mouvements que se forment les penchants qui font l'habitude et que s'en réalisent les idées; et c'est de ces organes que ces penchants, ces idées deviennent de plus en plus la forme, la manière d'être, l'être même. La spontanéité du désir et de l'intuition se dissémine, en quelque sorte, en se développant, dans la multiplicité indéfinie de l'organisation.

Mais c'est par une suite de degrés imperceptibles que les penchants succèdent aux volontés. C'est aussi par une imperceptible dégradation que souvent ces penchants, nés de la coutume, se relâchent si elle vient à s'interrompre, et que les mouvements sortis du domaine de la volonté y rentrent avec le temps. Entre les deux états, la transition est insensible, la limite est partout et nulle part. La conscience se sent expirer avec la volonté, puis revivre avec elle, par une gradation et une dégradation continues; et la conscience est la première, l'immédiate, l'unique mesure de la continuité.

Non seulement, donc, les mouvements que l'habitude soustrait graduellement à la volonté ne sortent pas par cela même de la sphère de l'intelligence pour passer sous l'empire d'un mécanisme aveugle; mais ils ne sortent pas de la même activité intelligente où ils avaient pris naissance [1]. Une force étrangère ne vient pas les

1. Berkeley, *Siris*, p. 123 : « ... Puis donc que ce n'est pas du musicien lui-même que procèdent ces mouvements, il faut que ce soit de quelque autre

diriger : c'est toujours la même force qui en est le principe, mais qui s'y abandonne de plus en plus à l'attrait de sa propre pensée. C'est la même force qui, sans rien perdre d'ailleurs de son unité supérieure dans la personnalité, se multipliant sans se diviser, s'abaissant sans descendre, se résout elle-même, par plusieurs endroits, en ses tendances, ses actes, ses idées, se transforme dans le temps et se dissémine dans l'espace.

Ce n'est donc pas une nécessité externe et de contrainte que celle de l'habitude, mais une nécessité d'attrait et de désir [1]. C'est bien une loi, que cette *loi des membres* [2], qui succède à la liberté de l'esprit. Mais cette loi est une *loi de grâce*. C'est la cause finale qui prédomine de plus en plus sur la cause efficiente et qui l'absorbe en soi. Et alors, en effet, la fin et le principe, le fait et la loi, se confondent dans la nécessité.

Or maintenant, quelle est la différence entre les tendances engendrées par la continuité ou la répétition de l'acte, et ces tendances primitives qui constituent notre nature? Quelle est la différence entre l'habitude et l'instinct?

Comme l'habitude, l'instinct est une tendance à une fin, sans volonté et sans conscience distincte. Seulement l'instinct est plus irréfléchi, plus irrésistible, plus infaillible. L'habitude approche toujours davantage, sans y atteindre jamais peut-être, de la sûreté, de la nécessité, de la spontanéité parfaite de l'instinct. Entre l'habitude et l'instinct, entre l'habitude et la nature, la différence n'est donc que de degré, et cette différence peut être réduite et amoindrie jusqu'à l'infini.

Comme l'effort entre l'action et la passion, l'habitude est la commune limite, ou le terme moyen entre la volonté et la nature; et c'est un *moyen terme* mobile, une limite qui se déplace sans cesse, et qui avance par un progrès insensible d'une extrémité à l'autre.

L'Habitude est donc pour ainsi dire la *différentielle* infinitésimale,

intelligence active, peut-être est-ce de cette même intelligence qui gouverne les abeilles et les araignées, et qui meut les membres de ceux qui marchent en dormant ».

1. Porterfield, *Traité de l'Œil*, II, 17.

2. Saint Paul, *Epist. ad Rom.*, VII, 23 : Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου.

ou, encore, la *fluxion* dynamique de la Volonté à la Nature. La Nature est la *limite* du mouvement de décroissance de l'habitude.

Par conséquent, l'habitude peut être considérée comme une méthode, comme la seule méthode réelle, par une *suite convergente* infinie, pour l'approximation du rapport, réel en soi, mais incommensurable dans l'entendement, de la Nature et de la Volonté.

En descendant par degrés des plus claires régions de la conscience, l'habitude en porte avec elle la lumière dans les profondeurs et dans la sombre nuit de la nature. C'est une nature acquise [1], une *seconde nature* [2], qui a sa raison dernière dans la nature primitive, mais qui seule l'explique à l'entendement. C'est enfin une nature *naturée*, œuvre et révélation successive de la nature *naturante*.

L'habitude transforme en mouvements instinctifs les mouvements volontaires. Or, dans le mouvement le plus volontaire, la volonté ne se propose et l'entendement ne se représente que la forme extérieure et l'extrémité du mouvement. Cependant entre le mouvement dans l'espace et l'exertion de la puissance motrice, il y a un milieu rempli par des moyens qui résistent d'abord, et c'est de cette résistance seule que nous avons dans l'effort la conscience obscure. Comment la puissance motrice s'applique-t-elle à ce moyen qui résiste? c'est ce dont nous n'avons plus aucune conscience. A mesure que nous reculons de la fin à l'origine, les ténèbres s'épaississent [3]. Or, par l'exercice répété ou prolongé, nous apprenons à proportionner la quantité de l'effort et à en choisir le point d'application conformément à la fin que nous voulons atteindre; et en même temps s'efface la conscience de l'effort.

Ainsi les organes s'habituent tellement aux mouvements qu'exigent un exercice violent ou un travail pénible, qu'ils en deviennent pour longtemps incapables de mouvements plus doux. Un homme accoutumé à exécuter des mouvements forts avec les muscles des mains et des doigts écrit moins ferme qu'un autre [4]. Le principe du mouvement s'est fait, sans le savoir, un *type*, une *idée d'action* [5] dont

1. Galen., *De motu muscul.*, II, 17 : Ἐπίκτητος φύσις.
2. Aristot., *de Mem.*, 2.
3. Van Helmont, *De morbis archealibus* (*Ortus medicinæ*, Amstelodami, 1648, in-4), p. 521, a : « Non enim modum novi quo initia seminalia suas dotes exprimunt, qui plane ut a priori mihi ignotus est ».
4. Barthez, *Nouv. Élém. de la science de l'homme*, XIII, 1.
5. Stahl, *De versa diversitate corporis mixti et vivi* (*Theoria medica vera*), p. 78-9. *Negot. otios.*, p. 72.

il ne peut se défaire, et il dépasse involontairement, convulsivement même, toute fin placée en deçà de sa fin accoutumée.

Nous avions donc aussi de l'application originelle de la puissance motrice à l'organe du mouvement, quelque intelligence confuse et inexplicable et quelque ineffable intention, que l'habitude a pu encore atteindre. C'est le même point où l'habitude amène la conscience obscure de l'effort, puis la conscience claire de la direction extérieure du mouvement dans l'espace. Les degrés de la conscience se replient de la sorte l'un sur l'autre, du plus élevé au plus humble, et alors le mouvement entier se fait comme de soi-même; il devient tout entier naturel, instinctif, comme l'est toujours la première application de la puissance motrice à l'organe du mouvement.

En outre, si l'effort implique la résistance, la résistance à son tour ne se manifeste que dans l'effort. Comment sortir de ce cercle, et où trouver le commencement?

La volonté, en général, suppose l'idée de l'objet; mais l'idée de l'objet suppose également celle du sujet.

L'effort veut donc nécessairement une tendance antécédente sans effort, qui dans son développement rencontre la résistance; et c'est alors que la volonté se trouve, dans la réflexion de l'activité sur elle-même, et qu'elle s'éveille dans l'effort [1]. La volonté, en général, suppose un penchant antérieur, involontaire, où le sujet qu'il entraîne ne se distingue pas encore de son objet.

Le mouvement volontaire n'a donc pas seulement sa matière, sa substance, mais son origine et sa source dans le désir [2]. Le désir est un instinct primordial, dans lequel le but de l'acte est confondu avec l'acte, l'idée avec la réalisation, la pensée avec l'élan de la spontanéité; c'est l'état de nature, c'est la *nature* même.

La dégradation successive de la conscience et de la volonté dans la partie volontaire du mouvement représente donc la série simultanée des états de la volonté et de la conscience dans les parties du mouvement total, depuis la région de la volonté jusqu'à celle de la seule nature. Le dernier degré de l'habitude répond à la nature même. La nature n'est donc, comme ce dernier degré, que l'immédiation de la fin et du principe, de la réalité et de l'idéalité du mouvement, ou du changement en général, dans la spontanéité du désir.

1. M. de Biran, *Infl. de l'habitude*, p. 28, note.
2. Van Helmont, *loc. cit.*, p. 521, b : « Sunt autem ideæ desiderii solæ directrices motivæ ».

Plus nous revenons de l'acte final du mouvement à son commencement, plus aussi de l'unité de la direction nous descendons dans une multiplicité indistincte d'où se soulève de toutes parts l'énergie motrice [1]. C'est le terme où tend le progrès de l'habitude : la dispersion du mouvement dans la multiplicité des tendances et dans la diversité des organes. Dans la nature aussi, dans la nature primitive comme dans cette seconde nature de l'habitude, se laisse donc entrevoir, au-dessous de l'unité centrale de la personnalité, la dispersion mystérieuse de la force et de l'intelligence, répandue, absorbée dans la substantialité de ses propres idées.

L'activité motrice comprend donc comme en une progression continue, toutes les puissances qui s'étendent de la volonté à l'instinct. Mais les puissances inférieures n'y sont contenues que sous une forme réduite et abrégée. Elles se développent en une série variée de fonctions et d'organes depuis ce faîte élevé de la vie, éclairé de la lumière de la pensée, jusqu'aux plus basses et aux plus sombres régions. Des fonctions locomotives aux fonctions préparatoires de la nutrition, de celles-ci à la nutrition même et à la végétation, on voit succéder aux mouvements distincts, figurables et mesurables dans l'étendue des mouvements presque insensibles, puis des mouvements moléculaires, enfin des transformations chimiques et les opérations vitales les plus secrètes. La mécanique le cède de plus en plus au dynamisme irreprésentable et inexplicable de la vie. Le champ de l'imagination se ferme, le flambeau de l'entendement s'éteint, la volonté s'éclipse, et la conscience s'évanouit. En même temps, avec la symétrie et l'opposition des organes la centralisation de l'organisme diminue. A l'empire de l'unité cérébrale succède de plus en plus la diffusion de la vie dans une multitude de centres indépendants [2]. L'influence de l'habitude est puissante encore, avec celle de la volonté, sur les fonctions mixtes, supérieures à la vie végétale : elle se manifeste hautement, comme on l'a vu plus haut, dans le changement qu'elle apporte aux périodes qui en sont le caractère éminent. Elle s'étend aussi à la vie végétale; elle y modifie profondément les instincts; elle altère et façonne en grande partie le tempérament. Les muscles et les articulations qu'on exerce deviennent plus forts et plus volumineux en même temps que plus agiles :

1. Cf. Barthez, *loc. cit.*, V, 1, sur les forces musculaires.
2. Bichat, *Recherches sur la vie*, art. II et suiv.

la nutrition y est plus puissante. On s'habitue à la longue aux poisons les plus violents. Dans les affections chroniques, les médicaments perdent leur force, et il en faut changer de temps en temps [1]. Les mouvements ou les situations, d'abord les plus contraires et les plus fatigants, deviennent à la longue les plus commodes, et finissent par se changer en conditions indispensables des fonctions auxquelles on les a toujours associées; de même les aliments, l'air le plus malsain et le plus funeste deviennent, par l'habitude, les conditions mêmes de la santé [2]. La considération de l'habitude est un des éléments les plus importants de l'hygiène, du diagnostic et de la thérapeutique [3]. L'habitude ne devient nulle, ou du moins elle ne paraît le devenir que dans les fonctions les plus élémentaires de l'organisation. Mais jusqu'en ces abîmes qui semblent lui être interdits, les derniers et pâlissants rayons de la lumière qu'elle tire de la conscience, éclairent, au plus profond de la nature, le mystère de l'identification de l'idéal et du réel, de la chose et de la pensée, et de tous les contraires que sépare l'entendement, confondus dans un acte inexplicable d'intelligence et de désir.

Par le même principe et par la même analogie semble se découvrir le secret de cette vie anormale et parasite qui se développe dans la vie régulière, qui a ses périodes, son cours, sa naissance et sa mort; est-ce une idée ou un être, ou ne serait-ce pas plutôt une idée et un être à la fois, une idée concrète et substantielle hors de toute conscience, qui fait la maladie [4]? Ne serait-ce pas là aussi le secret divin de la transmission de la vie, comme d'une idée créatrice, qui se détache et s'isole dans le transport de l'amour pour vivre de sa vie propre, et se faire à elle-même son corps, son monde et sa destinée [5]?

1. Galen., *De sanit. tuenda*, V, 9. Hoffmann, *Medic. rat. syt.*, II, XIV, 17. Hahn, *De consuetudine* (Lugd. Batav., 1751, in-4), p. 72.

2. Hippocr., *Aphor.*, II, 50 : Τὰ ἐκ πολλοῦ χρόνου συνήθεα, κἂν ᾖ χείρω, τῶν ἀσυνήθων ἧσσον ἐνοχλεῖν εἴωθε. Wetzel, *De consuet. circa rerum non naturalium usum* (Basileæ, 1730, in-4). Jungnickel, *De consuetudine altera natura* (Witt. 1787, in-4, p. 12 et suiv.). Hahn, *De consuet.*, s. II. Barthez, *loc. cit.*, XIII.

3. Erasistr., *De paral.*, II, ap. Galen., *De consuet.*, I, etc.

4. Voir Van Helmont, *De ideis morbosis*, *de morbis archealibus*, etc. Barthez, *passim*. — Sydenham (*Opp.*, init.) définit la maladie : la méthode de la nature pour expulser le principe malfaisant. Cette définition implique également l'*idée morbide*; mais il faut prendre l'idée *in concreto*, εἶδος ἔνυλον. Voir Stahl, V. Helmont et Barthez sur les effets des poisons, des virus contagieux et des passions violentes qui impriment au principe vital des *formes* ou *idées morbides* correspondantes.

5. V. Helmont, *De morbis archealibus*, p. 521, b.

Ne serait-ce pas, de la même manière, le secret de la transmission de la maladie, qui attend son temps et son heure pour être dans le fils ce qu'elle était dans le père, et qui se propage avec ses formes et ses périodes immuables de génération en génération [1]?

Enfin, non seulement la forme la plus relevée de la vie dans l'humanité, l'activité motrice, renferme en abrégé toutes les formes inférieures qui se développent dans les fonctions subordonnées, mais la série de ces fonctions n'est elle-même que le résumé du développement général de la vie dans le monde, de règne en règne, de genre en genre, d'espèce en espèce, jusqu'aux plus imparfaits rudiments et aux éléments les plus simples de l'existence. Le monde, la nature entière offre l'aspect d'une progression continue où chaque terme est la condition et la matière de tous les termes supérieurs, la forme de tous les inférieurs, et où chacun se développe, par conséquent, et se représente par parties et en détail dans toute la série qu'il enveloppe.

Ainsi, dans son progrès au sein de la vie intérieure de la conscience, l'habitude figure sous une forme successive l'universalité des termes qui marquent dans le monde extérieur, sous la forme objective et immobile de l'espace, le développement progressif des puissances de la nature. Or, dans l'espace, la distinction des formes implique la limitation; il n'y a que des différences déterminées, finies; rien, donc, ne peut démontrer entre les limites une absolue continuité, et, par conséquent, d'une extremité à l'autre de la progression, l'unité d'un même principe. La continuité de la nature n'est qu'une possibilité, une idéalité indémontrable par la nature même [2]. Mais cette idéalité a son type dans la réalité du progrès de l'habitude; elle en tire sa preuve, par la plus puissante des analogies.

Dans l'homme, le progrès de l'habitude conduit la conscience, par une dégradation non interrompue, de la volonté à l'instinct, et de l'unité accomplie de la personne à l'extrême diffusion de l'impersonnalité. C'est donc une seule force, une seule intelligence qui est dans la vie de l'homme le principe de toutes les fonctions et de toutes les formes de la vie.

Seulement, avec les conditions de l'espace et du mouvement, disparaissent celles de la réflexion et de la mémoire. Les fonctions les

1. Id., *ibid.* Burchart (præside Stahlio), *De hæreditaria dispositione ad varios affectus* (1706, in-4). Jung, *De consuetudinis efficacia*, p. 13.
2. Kant, *Crit. de la raison pure.*

plus involontaires de notre vie, celles de la nutrition, par exemple, ne sont pas des habitudes anciennes [1], transformées en instincts. Non seulement nous ne voyons pas qu'elles aient jamais dépendu de notre volonté, mais jamais elles n'en ont pu dépendre; elles se composent de mouvements insensibles et d'altérations organiques qui sont hors de la sphère de l'imagination et de l'entendement. Mais l'habitude amène au même point les mouvements volontaires, et les transforme en des instincts. La dégradation de la volonté et de la conscience dans la série graduée des fonctions vitales, ne doit donc être aussi que le signe de la disparition graduelle des conditions de l'entendement et de la volonté réflexive, dans l'identité d'une même âme [2].

Il en est de même dans la série des règnes, des genres, des espèces.

La forme la plus élémentaire de l'existence, avec l'organisation la plus parfaite, c'est comme le dernier moment de l'habitude, réalisé et substantifié dans l'espace sous une figure sensible. L'analogie de l'habitude en pénètre le secret et nous en livre le sens [3]. Jusque dans la vie confuse et multiple du zoophyte, jusque dans la plante, jusque dans le cristal même [4], on peut donc suivre, à cette lumière, les derniers rayons de la pensée et de l'activité, se dispersant et se dissolvant sans s'éteindre, mais loin de toute réflexion possible, dans les vagues désirs des plus obscurs instincts.

Toute la suite des êtres n'est donc que la progression continue des puissances successives d'un seul et même principe, qui s'envelop-

1. Perrault, *Des sens extérieurs* (Œuvres, 1721, in-4), p. 547 : « Par l'attention qu'elle (l'âme) a donnée à toutes ces choses dans les premiers temps de la vie, elle a acquis une parfaite connaissance de toutes leurs propriétés, et, par le long usage qu'elle en a fait, elle se les est rendues tellement familières, qu'elle n'a plus besoin d'y employer que des pensées confuses et négligées ». Cf. p. 569.

2. C'est là l'esprit et la lettre du stahlianisme, presque toujours mal connu et mal compris de ses adversaires, même du savant et profond Barthez. Voir Stahl, *passim*, et principalement *Negotium otiosum*. — Scaliger, *Exercit. exoter. adv. Card.*, p. 987 : « Anima sibi fabricat dentes, cornua, ad vitam tuendam; iis utitur, et scit quo sit utendum modo, sine objecto aut phantasia ulla ».

3. M. de Biran, *loc. cit.*, p. 124 : «... Ne pourrait-on pas conjecturer que l'exercice répété des mêmes mouvements rend les parties mêmes plus mobiles, plus *irritables*, en les convertissant en foyers *artificiels* de forces, comme les organes vitaux, ou ceux des animaux à sang froid, en sont des foyers naturels? »

4. Herder, *Idées sur la philos. de l'hist.*, I, 143 : « Le cristal se développe avec plus d'habileté et de régularité que n'en peut montrer l'abeille dans la construction de sa cellule, ou l'araignée dans le tissu de sa toile. Il n'y a dans la matière brute qu'un instinct aveugle, mais infaillible. »

pent les unes les autres dans la hiérarchie des formes de la vie, qui se développent en sens inverse dans le progrès de l'habitude. La limite inférieure est la nécessité, le Destin si l'on veut, mais dans la spontanéité de la Nature; la limite supérieure, la Liberté de l'entendement. L'habitude descend de l'une à l'autre; elle rapproche ces contraires, et en les rapprochant elle en dévoile l'essence intime et la nécessaire connexion.

IV. L'action et la passion ne sont pas renfermées entre l'effort et le dernier degré de la spontanéité vitale. Elles s'étendent au delà et plus haut dans la volonté et l'intelligence. L'influence de l'habitude s'étend donc aussi à ces régions plus élevées et plus pures de l'esprit et du cœur. Mais nous avons déterminé la loi de l'habitude, et nous en avons assigné le principe dans le type originel et les conditions premières de la conscience. Il nous suffira de vérifier la généralité de cette loi et de ce principe.

Dès que l'âme est arrivée à la conscience de soi, elle n'est plus seulement la forme, la fin, ou même le principe de l'organisation; en elle-même, il s'ouvre un monde qui se dégage et se détache de plus en plus de la vie du corps, et où elle a sa vie à elle, sa destinée propre et sa fin à accomplir. C'est à cette vie supérieure que semble aspirer sans y pouvoir atteindre le progrès incessant de la vie et de la nature, comme à sa perfection, à son bien [1]. Cette vie, au contraire, a son bien en soi; et elle le connaît, elle le cherche, elle l'embrasse, à la fois comme son bien, et comme le bien même et la perfection absolue. Mais le plaisir et la douleur ont leurs raisons dans le bien et dans le mal; ils en sont les signes sensibles. Ici donc, dans ce monde de l'âme, se rencontre avec le plus vrai bien, la forme la plus vraie de la sensibilité; c'est la passion de l'âme, le *sentiment*. Au sentiment s'oppose l'activité spirituelle et morale qui poursuit le bien ou le mal, tandis que le sentiment en recueille l'impression.

La continuité ou la répétition doit donc affaiblir par degrés le sentiment, comme elle affaiblit la sensation; elle y éteint par degrés, comme dans la sensation, le plaisir et la douleur. Elle change pareillement en un besoin le sentiment même qu'elle détruit; elle en rend de plus en plus la privation insupportable à l'âme. En même temps,

1. Plotin, *Ennead.*, I, 6 : Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν οὗ ὀρέγεται πᾶσα ψυχή.... Ἐφετὸν μὲν γὰρ ὡς ἀγαθόν. καὶ ἡ ἔφεσις πρὸς τοῦτο.

la répétition ou la continuité rend l'activité morale plus facile et plus assurée. Elle développe dans l'âme non seulement la disposition, mais le penchant et la tendance actuelle à l'action, comme dans les organes la tendance au mouvement. Enfin, au plaisir fugitif de la sensibilité passive, elle fait par degrés succéder le plaisir de l'action.

Ainsi se développent de plus en plus, dans le cœur de celui qui fait le bien, et à mesure que l'habitude y détruit les émotions passives de la pitié, l'activité secourable et les joies intérieures de la charité [1]. Ainsi, l'amour s'augmente par les témoignages mêmes qu'il donne de soi [2]; ainsi, il ranime de sa flamme pénétrante les impressions qui s'éteignent, et rouvre à chaque instant les sources épuisées de la passion.

Enfin, dans l'activité de l'âme, comme dans le mouvement, l'habitude transforme peu à peu en un penchant involontaire la volonté de l'action. Les *mœurs*, la *moralité*, se forment de cette sorte. La vertu est d'abord un effort, une fatigue; elle devient par la pratique seule un attrait et un plaisir, un désir qui s'oublie ou qui s'ignore, et peu à peu elle se rapproche de la sainteté de l'innocence. Là est tout le secret de l'éducation. Son art, c'est d'attirer au bien par l'action, et d'y fixer le penchant [3]. Ainsi se forme une *seconde nature*.

Dans le sein de l'âme elle-même, ainsi qu'en ce monde inférieur qu'elle anime et qui n'est pas elle, se découvre donc encore comme la limite où le progrès de l'habitude fait redescendre l'action, la spontanéité irréfléchie du désir, l'impersonnalité de la *nature*; et ici encore c'est la spontanéité naturelle du désir qui est la substance même, en même temps que la source et l'origine première de l'action.

Le monde moral est par excellence l'empire de la liberté. C'est elle-même qui s'y propose sa fin, qui se commande et qui exécute l'action. Mais, de même que dans le mouvement, si c'est la volonté qui pose le but dans l'espace, et détermine la direction, ce n'est pas elle, ou du moins ce n'est pas la volonté réfléchie qui combine et concerte par avance la production même du mouvement, et que le mouvement ne peut sortir que du fonds de l'instinct et du désir, où l'idée de la nature se fait être et substance; de même, dans le monde

1. Butler, *Analogie*. Dug. Stewart.
2. Aristot., *Eth. Nicom.*, VIII, 9; IX, 7.
3. Aristot., *Polit.*, VIII; *Eth. Nicom.*, X, 10.

moral, l'entendement discerne la fin, et la volonté se la propose, mais ce n'est pas la volonté, ce n'est pas l'entendement abstrait qui peut remuer d'abord dans leur source les puissances de l'âme pour les pousser au bien [1]. C'est le bien lui-même, du moins l'idée du bien, qui descend dans ces profondeurs, y engendre et élève à soi l'amour. La Volonté ne fait que la forme de l'action; la liberté irréfléchie de l'Amour en fait toute la substance, et l'amour ne se distingue plus de la contemplation de ce qu'il aime, ni la contemplation de son objet; c'est là le fonds, la base et le commencement nécessaire; c'est l'état de *nature*, dont toute volonté enveloppe et présuppose la spontanéité primordiale. La nature est toute dans le désir, le désir dans le bien qui l'attire. Ainsi se vérifie à la rigueur cette profonde parole d'un profond théologien : « La nature est la grâce prévenante ». C'est Dieu en nous, Dieu caché par cela seul qu'il est trop au dedans, et dans ce fonds intime de nous-mêmes, où nous ne descendons pas [2].

V. Enfin jusque dans la sphère de l'entendement pur et de la raison abstraite [3] la loi de l'habitude se retrouve encore, et par conséquent aussi le principe de cette loi, la spontanéité naturelle.

L'entendement se développe en même temps et dans le même sens que l'activité motrice, en sens inverse de la sensibilité, et de la passivité en général [4]. La passivité n'y est pourtant pas entièrement nulle. L'entendement, distingué de l'intuition simple, n'est pas l'activité toute pure. Toute perception distincte et toute idée implique, comme nous l'avons vu, une diversité qu'on se représente sous la forme d'une étendue, et dont on parcourt les intervalles par la pensée. Toute opération de l'entendement enveloppe l'imagination d'un mouvement. C'est le caractère qui l'a fait justement nommer la

1. Aristot., *De an.*, III, 9 : Οὐδὲ τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς ἐστὶν ὁ κινῶν. — Ἔτι καὶ ἐπιτάττοντος τοῦ νοῦ καὶ λεγούσης τῆς διανοίας φεύγειν τι ἢ διώκειν, οὐ κινεῖται. Ibid., 10 : Ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως.

2. Fénelon, *De l'existence de Dieu*, XCII; S. August., ap. eumd., *ibid* : « Intimior intimo nostro ». Aristot., *Eth., Eud.*, VII, 14 : Κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον. Λόγου δ'ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. Τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι [Ritter : εἴη], πλὴν θεός; — Vico, *De l'ant. sag. de l'Ital.* (trad. Michelet), c. 6 : « Dieu est le premier moteur de tous les mouvements, soit des corps, soit des âmes. — Comme nous l'enseigne la Sainte Écriture, nul de nous ne peut aller au Père, si le Père ne l'y traine, etc. »

3. Sur les habitudes de l'esprit, voir surtout M. de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*.

4. Voir plus haut, p. 13.

raison discursive. Or, on l'a vu également, tout mouvement implique, à quelque degré que ce soit, la passion. Tantôt c'est l'objet de l'entendement, qui lui donne l'impulsion; il est alors comme entièrement passif. Tantôt c'est lui qui se met lui-même en mouvement, et alors il réunit en soi la passion et l'action : celle-là dans son mouvement, celle-ci dans l'attention qui fixe au mouvement intellectuel sa direction et sa fin.

Ici encore la continuité ou la répétition exerce, sur la passivité et sur l'activité, une influence contraire.

Toute perception, toute conception inattentive, involontaire, et, par conséquent, passive jusqu'à un certain point, s'efface peu à peu si elle se prolonge ou si elle se répète. Elle ne disparaît pas aussi complètement que la sensation ou le sentiment; mais elle devient de plus en plus confuse, et de plus en plus échappe à la mémoire, à la réflexion, à la conscience. Au contraire, plus l'entendement ou l'imagination s'exercent à la synthèse successive des idées ou des images, plus elle leur est facile; plus elle devient prompte, assurée et précise; plus en même temps elle devient une tendance indépendante de la volonté. Les mouvements passifs de l'entendement tournent aussi de plus en plus au penchant. Ce ne sont pas, comme on l'a supposé, les idées ou les images qui s'appellent pour s'associer, qui s'attirent ou qui se précipitent les unes vers les autres avec une vitesse croissante, comme des corps gravitant dans l'espace. Dans des images et des idées il n'y a pas de mouvement et de principe de mouvement. Ce n'est pas l'*association des idées* qui explique l'habitude [1]; c'est par la loi, c'est par le principe de l'habitude que s'explique l'association des idées. Ce penchant où l'activité de l'entendement et de l'imagination s'absorbe par degrés, c'est la spontanéité naturelle développée dans le mouvement, entraînant comme dans un courant rapide l'attention, la volonté, la conscience elle-même, dispersant en même temps et répandant de toutes parts en une diversité indéfinie d'idées et d'images indépendantes, comme en une vie diffuse et multiple, l'unité et l'individualité de l'intelligence. Ainsi, dans le torrent de la circulation, succèdent de plus en plus à l'impulsion première du cœur, à mesure qu'on s'en éloigne, la tonicité

1. Comme le prétend Dug. Stewart (*Philos. de l'esprit hum.*, II, 14, et suiv.) contre Reid. Hume et Hartley, de même; Hume, en supposant une sorte d'attraction entre les idées; Hartley, au moyen de l'hypothèse non moins arbitraire de l'enchaînement des vibrations des nerfs.

propre et l'énergie diffuse des ramifications du système vasculaire.

Enfin cet état de *nature*, où l'habitude réduit la pensée, comme elle y ramène la volonté et le mouvement, c'est la condition et la source première de toute pensée distincte, comme c'est celle de toute volonté expresse et de tout mouvement déterminé. Comment délibérer de saisir dans le présent ou de ressaisir dans le passé une idée absente? Ou l'on cherche ce que l'on sait, ou l'on ne sait ce que l'on cherche. Avant l'idée distincte que cherche la réflexion, avant la réflexion, il faut quelque idée irréfléchie et indistincte, qui en soit l'occasion et la matière, d'où l'on parte, où on s'appuie. La réflexion se replierait vainement sur elle-même, se poursuivant et se fuyant à l'infini [1]. La pensée réfléchie implique donc l'immédiation antécédente de quelque intuition confuse où l'idée n'est pas distinguée du sujet qui la pense, non plus que de la pensée. C'est dans le courant non interrompu de la spontanéité involontaire, coulant sans bruit au fond de l'âme, que la volonté arrête des limites et détermine des formes.

En toute chose, la Nécessité de la nature est la chaîne sur laquelle trame la Liberté. Mais c'est une chaîne mouvante et vivante, la nécessité du désir, de l'amour et de la grâce.

VI. En résumé, l'Entendement et la Volonté ne se rapportent qu'à des limites, à des fins, à des extrémités. Le mouvement mesure les intervalles. L'intervalle implique la continuité, indéfiniment divisible, du milieu. La continuité implique le moyen terme indivisible, où, dans toute l'étendue du milieu, à quelque distance que ce soit de l'un ou de l'autre extrême, les extrêmes se touchent, et les contraires se confondent. L'intelligence des limites, comme de limites distinctes, enveloppe donc l'intelligence des milieux ; et le vouloir d'une fin, le vouloir des moyens. Ce vouloir et cette intelligence ne peuvent encore être médiates, et ainsi à l'infini. Jamais on n'épuiserait, et jamais par conséquent, on ne réintégrerait le milieu, indéfiniment divisible. L'intelligence et la volonté médiates des extrémités enveloppent donc une intelligence et une volonté immédiates des milieux. L'intelli-

1. Aristot., *Eth., Eud.*, VIII, 14 : οὐ γὰρ ἐβουλεύσατο βουλευσάμενος, καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο. ἀλλ' ἔστιν ἀρχή, τις οὐδ', ἐνόησε νόησας πρότερον νοῆσαι, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. Οὐκ ἄρα τοῦ νοῆσαι ὁ νοῦς ἀρχή, οὐδὲ τοῦ βουλεύσασθαι βουλή. Voir sur ce point, comme aussi sur le caractère de la *nature*, le profond métaphysicien Césalpini, *Quæst. peripatet.*, II, 4.

gence et la volonté immédiates sont comme le moyen terme en mouvement dans toute l'étendue du milieu. Les extrêmes s'y touchent partout, le principe et la fin s'y confondent. Cette intelligence immédiate, c'est la pensée concrète, où l'idée est confondue dans l'être. Cette volonté immédiate, c'est le désir, ou plutôt l'amour, qui possède et qui désire en même temps. Cette pensée et ce désir, cette idée substantialisée dans le mouvement de l'amour, c'est la Nature.

L'entendement et la volonté ne déterminent rien que de discret et d'abstrait. La nature fait la continuité concrète, la plénitude de la réalité.

La volonté se porte aux fins; la nature suggère et fournit les moyens.

L'Art, œuvre de la volonté, n'a de prise que sur les limites, les dehors, les surfaces; il n'a d'action que sur l'extériorité du monde mécanique, et d'instrument à lui que le mouvement. La nature travaille au dedans, et, jusque dans l'art, fait seule la profondeur et la solidité.

La Science, œuvre de l'entendement, trace et construit les contours généraux de l'idéalité des choses. La nature seule, dans l'expérience, en donne l'intégrité substantielle. La science circonscrit, sous l'unité extensive de la forme logique ou mathématique. La nature constitue, dans l'unité intensive, dynamique de la réalité [1].

Entre le dernier fonds de la nature et le plus haut point de la liberté réflexive, il y a une infinité de degrés qui mesurent les développements d'une seule et même puissance, et à mesure qu'on s'élève, à mesure aussi augmente, avec la distinction et l'intervalle des contraires, l'étendue, condition de la science. C'est comme une spirale dont le principe réside dans la profondeur de la nature, et qui achève de s'épanouir dans la conscience.

C'est cette spirale que l'habitude redescend, et dont elle nous enseigne la génération et l'origine.

L'habitude est donc renfermée dans la région de la contrariété et du mouvement. Elle reste au-dessous de l'activité pure, de l'aperception simple, unité, identité divine de la pensée et de l'être; et elle a pour limite et fin dernière l'identité imparfaite de l'idéal et du

1. Sur l'opposition de la connaissance *circonscriptive* et de la connaissance *constitutive*, cf. Kant, *Crit. de la Raison pure*.

réel, de l'être et de la pensée, dans la spontanéité de la nature. L'histoire de l'Habitude représente le retour de la Liberté à la Nature, ou plutôt l'invasion du domaine de la liberté par la spontanéité naturelle.

Enfin la disposition dans laquelle consiste l'habitude et le principe qui l'engendre ne sont qu'une seule et même chose : c'est la loi primordiale et la forme la plus générale de l'être, la tendance à persévérer dans l'acte même qui constitue l'être.

F. RAVAISSON.

LA LOGIQUE DE HEGEL

L'IDÉALISME ABSOLU ET LA LOGIQUE SPÉCULATIVE

La philosophie de Hegel n'est certes pas inconnue en France, mais on peut dire qu'elle y est mal connue. Nos philosophes pour la plupart dédaignent de l'étudier et nourrissent à son égard les plus étranges préventions. Si la pensée hegélienne a exercé sur nous quelque influence, c'est d'une manière indirecte et surtout dans le domaine des recherches historiques. La spéculation philosophique s'en est à peine ressentie. Des grands penseurs d'outre-Rhin Kant est le seul qui se soit acclimaté parmi nous. Il est devenu pour nous un classique, sinon le classique par excellence. Mais ceux qui sont venus après lui et se sont donnés pour ses continuateurs, nous apparaissent comme des disciples infidèles qui se seraient en vain ingéniés à éluder l'arrêt définitif dont il avait frappé la métaphysique. Hegel en particulier aurait usé dans cette œuvre de stérile réaction un génie philosophique de premier ordre. Ainsi se trouve sommairement jugé et condamné celui que Taine a pu définir *Spinoza complété par Aristote.*

Il serait temps d'en appeler de cette justice sommaire et de réagir contre ces tenaces préventions. C'est ce que pour notre compte nous essaierons de faire dans cette étude de la logique hégélienne. Sans prétendre embrasser la doctrine de Hegel dans son ensemble ni suivre l'auteur dans sa marche hardie à travers le domaine entier de la spéculation philosophique, nous nous arrêterons devant celle de ses œuvres qui contient et résume toutes les autres. Nous nous efforcerons de la faire comprendre, c'est-à-dire d'écarter les préjugés qui empêchent d'en saisir la véritable signification. Nous tâcherons en un mot de montrer que, quelles que puissent être ses imperfec-

tions, elle demeure l'un des plus solides monuments de la pensée moderne.

Il semble que depuis Descartes, à travers la diversité des systèmes, la philosophie ait poursuivi la démonstration de cette thèse négative. Aucune pensée (perception ou concept) ne porte en soi la marque de l'objectivité; aucune, prise en soi et à l'état d'isolement, ne nous garantit la réalité de ce qu'elle nous représente. Cette conclusion ressort avec rigueur des subtiles analyses de Berkeley et de Hume. Kant se l'approprie, mais, et c'est là son originalité, il lui donne un sens positif et se garde ainsi du scepticisme universel qu'elle paraissait impliquer. Si l'objectivité n'est pas dans la perception prise en soi, c'est qu'elle réside dans l'accord et l'harmonie de toutes les perceptions. Leur vérité consiste en cela que nous les pouvons concevoir liées les unes aux autres de manière à former un tout; que leur ordre dans le temps et dans l'espace est déterminé par des lois universelles, indépendantes elles-mêmes de l'espace et du temps. Ces formules tout d'abord ne semblent contenir rien de bien nouveau. Nous les retrouvons chez Descartes, chez Leibniz, chez Hume lui-même. N'est-ce point d'ailleurs leur incohérence intrinsèque qui nous prouve l'inanité de nos rêves? Aussi le mérite de Kant n'est-il pas tant d'avoir eu cette conception de l'objectivité entrevue avant lui par la plupart des philosophes, que de s'y être arrêté, de l'avoir approfondie et d'en avoir développé les conséquences.

Si de pures modifications du moi nous révèlent un monde d'objets, s'il est pour nous des êtres et des faits, c'est que l'ondoyante diversité de nos sensations se laisse ramener à l'unité; c'est que, par une suite de synthèses spontanées, nous les pouvons grouper en perceptions qui se laissent subsumer à un petit nombre de catégories d'après quelques principes simples. Le moi lui-même, en tant que nous le considérons comme un être en relation avec d'autres êtres, n'existe qu'aux mêmes conditions Aucune réalité n'est donnée en dehors de cette synthèse qui constitue la connaissance; ni corps ni esprit, rien. Il suit de là que les catégories et les principes de l'entendement, exprimant les conditions absolues de la réalité connaissable, sont logiquement antérieures à l'expérience, c'est-à-dire *a priori*. Il en résulte aussi qu'ils s'appliquent inconditionnellement à toute expérience possible, qu'ils expriment les lois les plus générales de la nature aussi bien que de la pensée. Concevoir un monde

qui en serait affranchi, voire un cours subjectif des sensations qui ne serait plus régi par eux, c'est faire une hypothèse contradictoire, puisque c'est d'eux seuls que le sujet aussi bien que l'objet peut tenir son unité. Sans doute la sensation, matière de la connaissance, est hétérogène à sa forme, mais ce qui nous est donné ce n'est ni la forme pure, ni la pure matière, ni même l'une et l'autre indépendamment de leur rapport. Toutes deux n'ont de réalité que dans leur indissoluble synthèse, seule l'abstraction les distingue sans pouvoir d'ailleurs les isoler.

Ainsi l'objet à connaître ne se pose plus devant l'esprit comme une existence indépendante, indifférente, sinon réfractaire à son activité. L'objet n'existe qu'en tant qu'objet d'une science possible. Son rapport à la connaissance constitue sa détermination la plus profonde. Le réel est connaissable par essence et comme par définition. Son intelligibilité fait toute sa réalité. La nature est la science elle-même sous la forme de l'extériorité. Elle est devant nous comme un livre qui n'existe que pour être compris. Elle est la pensée en soi qui dans l'esprit deviendra pensée pour soi. Les êtres n'ont dès lors que l'apparence d'une subsistance indépendante. Toute chose est affectée d'une double relativité. Elle n'existe que par son rapport avec toutes les autres choses et, toutes ensemble, n'existent que par leur commune relation avec le sujet pensant. Celui-ci devient en conséquence le centre absolu de l'univers réel. Tout en part et tout y aboutit.

Toutefois ainsi présentée la thèse kantienne est équivoque. Elle semble comporter à tout le moins deux interprétations opposées, voire contradictoires. Tout dépend de l'idée qu'on se fait du sujet, de ce moi pensant qui s'érige ainsi en mesure de toute réalité. Est-ce le sujet individuel? un moi déterminé, le mien ou le vôtre, ou celui de Kant? En ce cas, l'idéalisme transcendantal n'est plus qu'une forme rajeunie de la sophistique grecque. L'appareil compliqué de la critique kantienne n'aboutit qu'à ramener le scepticisme de Protagoras : l'homme est la mesure de toute chose. S'agit-il au contraire d'un sujet universel et impersonnel, non de tel esprit particulier, mais absolument de l'esprit, alors le système n'est autre que l'idéalisme absolu et conséquemment développé, il deviendra l'hégélianisme.

Toutefois Kant rejette expressément ces deux interprétations de sa pensée. L'esprit qui dans son système tient la place éminente

que nous avons marquée, ce n'est ni le moi individuel, ni le moi ou l'esprit universel, c'est l'esprit humain. Par suite, la vérité qui nous est accessible vaut absolument et universellement pour nous en tant qu'hommes, mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit la vérité absolue. C'est au contraire une vérité toute humaine, par suite essentiellement relative. Notre structure mentale n'est pas nécessairement celle de tous les êtres pensants, et son imperfection semble témoigner de sa contingence. Par suite il nous est à jamais interdit de connaître le fond des choses. Nous voyons ce qu'elles sont pour nous, mais leur être en soi nous échappe. La science est possible, mais à la condition de demeurer une science d'apparences, c'est-à-dire une apparence de science. La métaphysique qui prétend s'élever au-dessus des apparences et atteindre la réalité absolue n'est que l'illusion d'une pensée encore naïve, ignorante de ses infranchissables limites.

Si Kant s'arrête à ce point de vue, ce n'est pas chez lui pur parti pris ou simple manque de hardiesse. Certes ses préoccupations morales ont eu sur ses spéculations une indiscutable influence, mais il serait au moins téméraire de prétendre qu'elles lui ont dicté ses conclusions. Celles-ci découlent assez naturellement de l'idée qu'il se fait de l'esprit humain, laquelle s'explique à son tour par sa méthode exclusivement analytique. Attentif à distinguer les diverses opérations de l'intelligence, il en vient à méconnaître l'unité propre de la vie psychique. La sensibilité et l'entendement, l'entendement et la raison, la raison théorique et la raison pratique, le jugement enfin sont chez lui autant de pouvoirs distincts et à certains égards indépendants. S'ils constituent un tout unique c'est seulement par leur concours à une même fin, par leur collaboration à une œuvre commune. Ainsi l'unité de l'esprit humain est à peu près celle d'une machine. Certes il était difficile d'identifier avec l'esprit universel et absolu ce mécanisme compliqué et d'apparence artificielle. Le principe d'où les choses tiennent leur unité, doit être, pris en soi, souverainement un.

Néanmoins la position moyenne où Kant croit pouvoir s'arrêter est logiquement intenable. Une vérité universelle et nécessaire, mais qui n'est telle que pour l'esprit humain, est au fond une conception contradictoire. L'universalité et la nécessité sont inconditionnelles ou ne sont pas. Comment puis-je savoir que tel principe vaut universellement pour tous les hommes? Est-ce par l'expérience? Mais

outre qu'une telle expérience est bien difficile à acquérir, elle ne saurait jamais rien prouver. Des préjugés autrefois universels ont été depuis démontrés faux et sont aujourd'hui universellement rejetés. D'ailleurs, d'après Kant lui-même, l'expérience donne seulement une généralité précaire, jamais l'universalité et encore moins la nécessité. La raison de mon affirmation est-elle simplement, comme il semble, que le principe en question m'apparaît à moi-même nécessaire et universel ou plus précisément que je ne puis le rejeter sans par cela même renoncer à penser? Mais alors pour quel motif limiter cette affirmation à l'esprit humain seulement? Si la nécessité que je subis est une nécessité véritable, elle est telle pour tout esprit quel qu'il soit, humain, diabolique ou divin. Si c'est une nécessité apparente due à quelque particularité de ma structure mentale, comment puis-je savoir que cette particularité se retrouvera chez tous mes semblables? Je ne puis même être assuré qu'elle soit chez moi autre chose qu'un état contingent et transitoire. Ce qui aujourd'hui me semble évident pourra demain me paraître absurde, et ces deux jugements contradictoires seront également légitimes et vrais puisqu'ils expriment l'un et l'autre ma constitution mentale au moment où je les porte. Il n'y a pas plusieurs vérités appropriées à diverses classes d'esprits. La vérité est une ou n'est pas. Kant a cru sauver la science en sacrifiant la métaphysique; l'une et l'autre doivent subsister ou périr ensemble. L'alternative qu'il croyait pouvoir écarter apparaît décidément inévitable. L'idéalisme transcendantal n'est rien qu'une variante du scepticisme empirique de Hume où son véritable nom est l'idéalisme absolu.

Le système de Hegel n'est que celui de Kant débarrassé de ses inconséquences. Celui-là n'a fait que donner leur entier et harmonieux développement aux principes féconds que celui-ci avait posés. L'ébauche géniale, mais incomplète et incohérente, laissée par Kant, atteint avec Hegel la perfection de l'œuvre achevée. Le mérite de cet achèvement ne revient pas d'ailleurs exclusivement à Hegel. D'autres philosophes y ont largement contribué. Particulièrement Fichte et Schelling. Le premier avait tout de suite aperçu les deux vices capitaux de la philosophie de Kant. Il avait résolument supprimé la chose en soi comme une survivance de l'ancien dogmatisme et par là rendu à l'esprit humain le pouvoir de connaître le vrai. D'autre part, dans sa *Théorie de la science*, il s'était efforcé de retrouver sous la diversité des catégories l'unité essentielle de la raison.

Il avait même, dans cet ouvrage, inauguré la méthode dialectique que Hegel devait s'approprier. Son système est déjà un idéalisme absolu, mais encore incomplet et imparfaitement développé. L'identité de l'idéal et du réel ne s'y produit qu'imparfaitement, elle n'est encore qu'un *devoir-être* (*Sollen*). En d'autres termes, l'esprit n'y parvient pas encore à la conscience de son infinité. Il est l'absolu en ce sens qu'il ne rencontre hors de lui aucune puissance qui le subordonne, mais il ne réussit pas à s'affranchir de sa finité interne ou de sa subjectivité. Il est le *moi* qui s'élève au-dessus de toutes les déterminations de l'existence et de la pensée, mais il n'est encore que le *moi*. D'autre part, la nature n'entre dans le système que par son côté extérieur et négatif; elle n'y est point considérée en soi, mais seulement dans son rapport avec la liberté. C'est un obstacle que celle-ci s'oppose à elle-même à seule fin d'en triompher et de se réaliser par sa victoire. Schelling s'efforce de remédier à cet exclusivisme; mais il réussit mieux à mettre en lumière les imperfections du système qu'à les corriger efficacement. Non content de rendre à la nature la place que Fichte lui avait injustement refusée, il en vient à la mettre en fait au même rang que l'esprit. Préoccupé d'éviter l'idéalisme trop subjectif de Fichte, il compromet le principe même de tout idéalisme. Chez lui la doctrine perd en rigueur et en cohérence ce qu'elle gagne en largeur et en compréhension. Mais il nous faut sur ce point nous en tenir à ces indications générales si insuffisantes qu'elles soient. Notre objet n'est pas en effet d'étudier les antécédents de l'hegélianisme, ni même le système dans son ensemble, mais seulement une partie, capitale il est vrai, de l'œuvre de Hegel.

Il importe néanmoins de marquer nettement la place de cette partie dans le système et pour cela de préciser le point de vue de l'idéalisme absolu. Pour le dogmatisme antérieur à Kant le monde est un ensemble de choses en soi ou de substances douées chacune d'une subsistance propre et indépendante. Sans doute ces substances ont entre elles des rapports, mais ceux-ci leur demeurent extérieurs et n'affectent en rien leur être interne. Elles sont, pourrait-on dire, autant d'absolus. Certes les philosophes dogmatiques ne sont pas toujours restés fidèles à leur hypothèse fondamentale. Certains d'entre eux se sont même singulièrement rapprochés de l'idéalisme. Néanmoins ils n'ont pas su s'affranchir décidément de cette présupposition et elle est restée la pierre d'achoppement de toutes leurs

tentatives. En effet, conférer aux objets une existence absolue c'est condamner la connaissance à demeurer relative, c'est-à-dire au fond à n'être qu'une illusion. Sur ce point la critique de Kant est décisive. La métaphysique doit disparaître ou se transformer radicalement par le rejet définitif de l'hypothèse qu'elle avait jusque-là considérée comme son indispensable fondement.

Elle devra prendre pour point de départ l'hypothèse diamétralement opposée : l'universelle relativité. Les choses n'ont de réalité que dans et par leurs rapports réciproques. Leur existence en soi n'est ni une donnée des sens ni une conclusion légitime de l'entendement. Au fond elle est même inintelligible et absurde. C'est le *caput mortuum* de l'abstraction et rien de plus. Loin donc que les rapports que les choses soutiennent entre elles et en particulier ceux qu'elles soutiennent avec l'esprit qui les pense, leur soient accidentels et extérieurs, ce sont eux plutôt qui, dans leur ensemble systématique, en constituent la véritable nature. Tel est le point de vue de l'idéalisme absolu.

Ces affirmations n'ont en elles-mêmes rien de paradoxal. Beaucoup de personnes hostiles à toute métaphysique et particulièrement prévenues contre l'idéalisme seraient assez disposées à les accorder. Les sciences finies en effet, chacune dans son domaine, démontrent de plus en plus clairement la solidarité des êtres, la continuité de l'évolution, le caractère relatif et transitoire des distinctions les plus profondes et les plus marquées. Chacun reconnaîtra donc volontiers que tout est relatif. Mais si cette formule est aujourd'hui banale, ce qui l'est beaucoup moins c'est la conscience claire de sa signification et de ses conséquences.

Si tout est relatif, si aucune pensée, aucune réalité n'a de vérité que dans son rapport avec toutes les autres, c'est que chacune prise en soi, isolée de ses relations, est contradictoire et fausse. C'est que tout effort pour la ramener à elle-même et la saisir dans son indépendance absolue a pour effet de la supprimer, de la détruire. C'est en un mot que son affirmation exclusive se tourne aussitôt en négation. C'est aussi qu'en se niant, en s'opposant à elle-même son contraire, elle ne se supprime qu'en apparence ; qu'elle s'affirme plutôt et se réalise à travers sa négation dans l'unité supérieure dont elle-même et son contraire ne sont que les moments. Ou l'universelle relativité n'est qu'une expression vague et creuse, ou elle s'identifie avec cette dialectique immanente par laquelle les idées et les

choses ne s'affirment que pour se nier et se continuer dans leur négation. Dès lors l'être en soi n'est plus cet arrière-fond mystérieux d'où, sans qu'on sût pourquoi ni comment, émergerait le phénomène. Ce n'est qu'un moment, le moment le plus abstrait de toute existence, celui où elle se pose elle-même dans une indépendance apparente et provisoire ; où, précisément parce qu'elle n'a pas encore manifesté ses contradictions, elle n'a pas encore atteint sa véritable réalité. La chose en soi, c'est le germe qui doit disparaître dans son propre développement. L'être véritable c'est celui qui se manifeste et sa réalité achevée n'est que son expansion hors de soi.

Toutefois cette expansion serait la dispersion à l'infini, la négation universelle et absolue de l'être, si elle n'était au fond retour sur soi-même et manifestation à soi-même. Si chaque chose n'existe que pour les autres, rien en fin de compte n'existe plus. La relativité universelle n'est véritablement intelligible que si les existences relatives s'absorbent dans une unité finale qui à la fois les supprime et les conserve.

Cette unité hors de laquelle par hypothèse il n'y a rien est nécessairement pour elle-même et ne se manifeste qu'à elle-même, en d'autres termes c'est la pensée. Ainsi l'être n'existe que pour la pensée. La pensée d'autre part implique l'être, le sujet implique l'objet. La détermination la plus abstraite du sujet est l'être pour soi; mais cette unité avec soi-même ne serait qu'une identité vide, réductible en fin de compte à la vaine abstraction de l'être, si elle n'était le retour sur soi-même à travers son contraire, en un mot si l'unité du sujet avec lui-même n'était en même temps son unité avec l'objet. L'objet et le sujet, l'être et la pensée sont donc au fond indissolublement liés l'un à l'autre. L'être s'élève nécessairement à la pensée si bien que celle-ci n'est que l'être parvenu à sa perfection. D'autre part, la pensée pose l'être et les divers degrés de l'être comme des moments nécessaires de son propre développement. De la sorte, au lieu d'en résulter, elle en est au contraire le principe. Dans son rapport avec son objet, elle est ainsi à la fois l'un des termes et le rapport entier. L'esprit, en se pensant lui-même, pense en même temps l'univers et comme la relation, la limite, la nécessité n'existent que par lui, n'ont de réalité que celle qu'il leur confère, il est lui-même l'absolu, l'infini, la liberté.

Désormais le doute universel n'a plus de raison d'être. L'homme n'est plus comme égaré dans un mystérieux chaos dont l'ordre ne

serait que la surface, où les substances se dissimuleraient sous leurs propriétés et les causes derrière leurs effets. La nature n'est pas radicalement hétérogène à la pensée. C'est la pensée elle-même sous une forme extérieure et symbolique qui à la fois la cache et la révèle. Certes la langue que nous parlent les choses exige pour être comprise un long et pénible apprentissage, mais du moins elles ne nous mentent pas. Pour connaître la nature et Dieu, l'homme n'a plus à sortir de lui-même. Ou, si l'on préfère, sa plus haute destinée est précisément de sortir de lui-même; de nier son individualité immédiate, sa subjectivité exclusive; de pénétrer la nature et de s'élever à Dieu. Tant que dans son ignorance d'elle-même la pensée érige en absolu l'être immédiat, elle se fait elle-même relative et par là s'interdit la science. Dès qu'elle reconnaît son erreur et l'universelle relativité des choses, elle se relève de sa déchéance, reprend son rang véritable, et comprend qu'elle-même est l'absolu.

Mais cette thèse fondamentale, cette affirmation de la double relativité des choses (relativité réciproque et relativité commune à la pensée) comment peut-elle se démontrer? On peut l'établir d'abord par le processus même que nous venons d'esquisser, par l'étude historique du développement de la philosophie moderne, développement dont elle est le terme normal. Une méthode essentiellement identique, mais peut-être plus rigoureuse, consiste à partir du point de vue de la conscience naïve, autrement dit du sens commun, à montrer qu'on ne s'y peut arrêter sans contradiction et qu'on est progressivement amené, par des corrections successives, au point de vue de l'idéalisme absolu. Dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel a poursuivi cette démonstration, et cet ouvrage forme ainsi l'introduction naturelle à son système. Mais la démonstration la plus haute et la plus rigoureuse du principe est dans son développement systématique; dans son application à toutes les sphères de la nature et de l'esprit. Sa plus entière justification doit ressortir de ses conséquences mêmes, de l'unité et de la cohésion qu'il introduit dans le monde naturel et dans le monde moral, des clartés qu'il répand sur les problèmes les plus ardus de la philosophie. La tâche de Hegel sera donc de montrer que la raison qui est en nous est aussi la raison des choses; qu'elle est le principe et le moteur immanent de la nature et de l'histoire; que, d'après sa propre formule, malgré la contingence apparente des êtres et des événements, *Tout ce qui est réel est rationnel* et que, malgré la persistante opposition du fait brutal

et les plus hautes aspirations de l'esprit, *Tout ce qui est rationnel est réel.*

Prendre au sérieux cette tâche, c'est s'imposer l'obligation de reconstruire idéalement par un processus systématique le double monde de la nature et de l'esprit. Il faut montrer que le développement de l'idée est adéquat au contenu concret de l'expérience et faire évanouir ainsi la contingence du fait empirique. On a souvent reproché à Hegel comme une tentative insensée cet essai de reconstruction rationnelle de la réalité. Cependant n'est-ce point là l'objet final de toute science? L'astronome, le physicien, chacun dans sa sphère et à l'aide des catégories finies dont il dispose, ne s'efforce-t-il pas de construire un système de concepts qui enveloppe et enserre les phénomènes observés et qui, reproduisant idéalement leur évolution, nous présente comme nécessité logique ce que la perception sensible constate comme fait empirique? Les plus grands philosophes depuis Aristote jusqu'à Leibnitz n'ont-ils pas eu la même ambition? Comment ce qui est permis à tous les penseurs serait-il interdit à Hegel?

Si la tentative de Hegel, au lieu d'être jugée comme il convient par les résultats obtenus, est le plus souvent condamnée tout d'abord comme intrinsèquement absurde, cela tient à ce que les critiques abusant du sens littéral de certaines propositions isolées, prêtent à l'auteur des prétentions qu'il n'a jamais eues. Tout système scientifique ou philosophique est une reconstruction idéale du réel, mais les matériaux abstraits employés dans cette reconstruction ont été tirés par analyse de l'objet même qu'ils servent à reconstruire. D'ailleurs le résultat qu'on obtient en les combinant, le système aussi parfait qu'on le suppose demeure lui-même essentiellement idéal. Il est adéquat à l'objet, mais il ne se confond pas avec lui. Sa fonction n'est pas de le supplanter, mais de l'expliquer, de le rendre intelligible. Or ce qu'on impute à Hegel, c'est la négation de ces vérités élémentaires. Il aurait entrepris d'extraire de l'idée la plus abstraite et la plus vide, celle de l'être en général, toutes des déterminations de la pensée et de la réalité; il aurait d'autre part conçu sa déduction comme une cosmogonie au sens propre et prétendu montrer comment l'abstraction la plus creuse aurait effectivement engendré toute réalité matérielle et spirituelle.

Sans doute Hegel prend l'être pur pour point de départ de sa dialectique, mais ce n'est pas qu'il le tienne pour le principe absolu.

Loin de là, il insiste autant qu'on le peut faire sur le vide et l'insignifiance de cette notion. D'ailleurs son effort constant consiste précisément à faire ressortir le caractère incomplet des notions abstraites qu'il considère tour à tour et la nécessité, pour les entendre, de s'élever à une notion plus concrète. Loin de faire de l'abstrait le principe du concret, il s'attache obstinément à montrer que celui là ne se comprend que par celui-ci. S'il part de l'indéterminé pour aboutir au déterminé et si par suite celui-ci apparaît comme le résultat du procès dialectique, Hegel déclare expressément et à maintes reprises que c'est là une pure apparence et que le soi-disant résultat est véritablement le principe. C'est lui qui contient en soi les moments incomplets qu'a dû traverser le procès dialectique, c'est lui qui a permis de les poser et a rendu possible le procès lui-même. Si donc Hegel entreprend de reconstruire la nature et l'histoire à l'aide d'éléments idéaux, il n'entend pas faire autre chose que ce que fait nécessairement tout savant ou tout philosophe. Il ne prétend nullement que les concepts qu'il emploie n'ont pas été tirés par abstraction de cette réalité même qu'ils lui servent à expliquer, ce qui serait, en définitive, supprimer tout rapport entre la solution et le problème. Sa prétention n'est pas de se passer de l'expérience, mais seulement d'en découvrir le sens et de la rendre intelligible. La grandeur de son entreprise peut la faire juger téméraire, mais elle n'est nullement absurde.

Ce premier reproche écarté, le second tombe de lui-même. Si Hegel ne se lasse de déclarer qu'il n'entend nullement tirer une idée relativement concrète d'une autre plus abstraite et reconnaît expressément la vanité d'une semblable tentative, on ne saurait lui imputer l'opinion que le concret par excellence est sorti de l'abstrait, que l'idée pure ou logique a produit la nature ou l'esprit ni considérer sa dialectique comme l'exposition de cette fantastique genèse. Si quelques-unes de ses expressions peuvent être entendues en ce sens, l'ensemble de sa doctrine proteste contre une telle interprétation. L'idée abstraite présuppose un concret dont elle a été tirée. Hors de ce concret ou de l'esprit qui la pense, elle n'est rien et ne saurait rien produire. Loin de pouvoir engendrer la nature et l'esprit, elle n'a d'existence que dans la nature et dans l'esprit. Il est vrai que Hegel fait de l'idée le principe de toute réalité, mais il faut savoir l'entendre. Il s'agit d'un principe interne et immanent, non d'un fondement antérieur et extérieur. L'idée est le principe de toute

réalité en ce sens que toute réalité est nécessairement conforme à l'idée. Un monde, un ordre quelconque de choses radicalement irrationnel ne saurait être réel. Affirmer ou même simplement supposer l'existence d'un tel monde, c'est ou bien assembler des mots auxquels on refuse toute signification déterminée ou tomber dans la contradiction. La raison contient tout ce qu'il faut pour comprendre l'univers, et celui-ci d'autre part doit nécessairement satisfaire à toutes les exigences de la raison; c'est là tout ce que Hegel a voulu dire et prétendu démontrer.

Mais pour que la raison puisse ainsi se poser comme principe suprême d'unité, comme centre vivant de l'univers où viennent s'absorber toutes les différences et se concilier toutes les oppositions, il faut d'abord qu'elle possède elle-même cette unité qu'elle confère à tout le reste. Il faut que ses déterminations propres, c'est-à-dire les catégories, au lieu de demeurer isolées, comme chez Kant par exemple, ou liées seulement par des rapports extérieurs, s'enchaînent et se développent en un système régulier, véritablement organique, qui dans sa totalité soit l'idée absolue ou la raison elle-même. Cela même n'est pas assez dire, car les membres d'un organisme ont encore à certains égards une subsistance indépendante. Si hors de l'organisme ils ne sont plus des membres, au moins sont-ils encore quelque chose tandis que hors de la raison, les catégories ne sont plus rien. Plus exactement nous devons les concevoir comme les phases, ou les moments d'un seul et même acte parfaitement un et indivis qui est l'idée absolue. Qu'il en est véritablement ainsi, c'est tout ce que la logique hegélienne se propose d'établir. Elle est la science de l'idée ou de la raison en soi et son résultat le plus important est que cette raison est une. Nous verrons plus loin quelles conséquences sont impliquées dans cette affirmation.

Pour déterminer les rapports réciproques des catégories il semble tout d'abord nécessaire d'en donner la liste complète. C'est ce qu'Aristote avait le premier tenté, mais sans y réussir. Kant reprend le problème, mais la solution qu'il en donne n'a guère plus de valeur que celle d'Aristote. Il part d'une remarque juste en soi, savoir qu'il doit exister autant de catégories que de formes différentes de jugements. Mais cette remarque ne fait point avancer la solution d'un pas, la détermination des formes possibles du jugement étant précisément aussi difficile que la détermination directe des catégories. Il avait cru se tirer d'affaire en empruntant sans examen et

sans critique à la logique traditionnelle une classification toute faite des jugements. Mais le caractère incomplet et arbitraire de cette classification reparaît avec évidence dans sa liste des catégories. Il n'entend d'ailleurs par ce terme que les formes de l'entendement proprement dit, excluant celle de la raison au sens strict et de ce qu'il appelle le jugement téléologique. En fin de compte les formes de la pensée ne sont chez lui appréhendées et déterminées que d'une manière empirique et incomplète, de telle sorte que non seulement leurs rapports intrinsèques ne sont pas mis en évidence, mais qu'à prendre sa liste telle quelle, ces rapports seraient impossibles à découvrir.

Il ne semble pas qu'on puisse espérer faire mieux en suivant la même méthode. Certes les catégories se retrouvant dans toutes nos pensées, le procédé naturel pour les obtenir à l'état d'isolement est le procédé analytique. C'est celui qu'ont employé les esprits supérieurs qui depuis l'origine du savoir ont dégagé une à une du fond confus de la pensée vulgaire des idées sur lesquelles reposent nos systèmes philosophiques et nos théories scientifiques. Mais cette méthode qui n'est au fond qu'un tâtonnement, c'est-à-dire l'absence de méthode, ne peut plus nous suffire dès que nous nous proposons d'établir la liste définitive des formes irréductibles de la pensée. Comment d'abord nous assurer que notre analyse est complète et qu'il ne nous reste plus rien à découvrir. Le tout dont nous partons étant par essence confus et chaotique, comment pourrons-nous jamais prouver qu'il ne contient pas d'autres formes que celles que nous y avons su distinguer? Nous ne saurons donc jamais si notre liste est réellement complète. Comment, d'autre part, être certains de n'avoir inscrit sur cette liste que des catégories véritables? Les catégories sont les conditions nécessaires de la pensée comme telle. Comment nous assurer qu'une notion présente ce caractère? Il faudrait pour cela avoir de la pensée elle-même une idée claire et distincte, or cette idée nous ne l'avons pas encore. En effet si nous concevions clairement et distinctement la pensée comme totalité des catégories, *a fortiori* celles-ci nous seraient déjà connues et nous n'aurions plus rien à chercher.

Ainsi pour démontrer l'unité de la raison, on ne peut partir d'une liste des catégories préalablement établie et supposée complète. On ne saurait davantage partir de la raison elle-même conçue comme totalité pour en tirer par analyse toutes les catégories. Cela

résulte évidemment de la remarque qui précède. Toute idée *a priori* que nous nous faisons de la raison, si juste qu'elle puisse être, doit demeurer plus ou moins vague et indéterminée. Car si nous en possédions l'idée exacte et précise nous saurions déjà ce que nous cherchons.

Une seule méthode reste possible : partir de l'idée la plus abstraite et la moins déterminée et par une série de déterminations successives retrouver une à une les formes plus concrètes de la pensée pure. C'est à Fichte qu'appartient la conception de cette méthode, mais il n'a pas su l'appliquer dans toute sa rigueur. Il prend pour point de départ le *Moi*, le moi pur, le moi abstrait, vide d'abord de tout contenu. Si abstraite que soit cette notion, elle est encore trop déterminée pour faire le commencement. Sans doute le rapport à un *Moi* est une condition nécessaire de toute existence et par suite le moi est impliqué dans toute affirmation. Mais il y est seulement impliqué, ou en d'autres termes il n'y est contenu qu'implicitement. Il devra nécessairement apparaître au cours du processus de détermination qui constitue la méthode; il n'a aucun titre à être affirmé dès le début. Comme d'ailleurs le moi est l'opposé du non-moi, en prenant le moi pour point de départ le philosophe pose comme inconditionnée l'opposition de l'objet et du sujet; il s'interdit par suite de dépasser cette opposition et se condamne à ignorer les catégories par lesquelles la raison absolue la dépasse en effet et s'élève à la véritable et définitive unité. Cela explique que pour Fichte cette unité demeure un devoir pur et simple ou, en fin de compte, un *desideratum*.

Hegel s'approprie la méthode, mais change tout d'abord le point de départ. Chez lui le commencement c'est l'être. L'être est bien de toutes les catégories la plus indéterminée et la plus abstraite. Il est évidemment impossible d'affirmer d'une chose quoi que ce soit sans affirmer par cela même qu'elle est. Toute idée qu'on voudrait substituer à l'être, contiendrait l'être lui-même plus une détermination qui s'y viendrait ajouter. Le *Moi* de Fichte par exemple est forcément conçu comme être en même temps que comme moi. L'être est la limite extrême que l'abstraction ne saurait dépasser.

Le point de départ fixé, revenons sur la méthode et tâchons d'en préciser la notion. Nous avons dit qu'elle consiste en une série progressive de déterminations. Il est essentiel que ces déterminations ne soient point motivées par des considérations arbitraires

c'est-à-dire tirées d'ailleurs que de la catégorie considérée. La méthode consistera donc à mettre en lumière le caractère intrinsèquement incomplet de cette catégorie, l'impossibilité de la penser en elle-même et à l'état d'isolement sans tomber dans la contradiction, à montrer que prise en soi elle contient sa propre négation. Par suite ni la catégorie considérée, ni sa négation ne peuvent s'entendre par elles-mêmes. Leur vérité et leur intelligibilité doivent résider hors d'elles, dans une nouvelle catégorie qui, les contenant toutes deux, et ne contenant qu'elles, est leur unité immédiate.

Cette méthode d'opposition et de conciliation a souvent été dénoncée comme impliquant le rejet du principe de contradiction. Il faut s'entendre sur ce point. En un sens la méthode hegélienne est évidemment une application continue du principe de contradiction. Si en effet l'esprit ne répugnait à la contradiction, s'il pouvait y demeurer et s'y complaire, le procès dialectique s'arrêterait de lui-même ou pour mieux dire il ne saurait commencer. Est-il en effet autre chose que l'effort continu de l'esprit pour s'affranchir de la contradiction? Ce que Hegel est amené à contester c'est seulement que la contradiction ne puisse en aucun sens être pensée. Il montre que nous la pensons en effet implicitement chaque fois que nous pensons une catégorie abstraite et que nous nous enfermons dans cette pensée. C'est là d'ailleurs un point difficile à contester, à moins de nier que l'abstrait et l'incomplet ne soient tels en eux-mêmes et intrinsèquement, de prétendre que c'est nous seulement qui leur attribuons ce caractère. Or une semblable conception entraînerait la négation de toute relation nécessaire entre les idées ou entre les choses, par suite de toute science et de toute réalité.

Dans le passage d'une catégorie inférieure à une autre plus élevée, la nouvelle catégorie (synthèse) ne doit pas être considérée comme extraite de celle dont on est parti (thèse) puisque loin d'y être contenue, c'est elle au contraire qui la contient. Il ne faut pas non plus la considérer comme une combinaison extérieure et artificielle de la thèse et de sa négation (antithèse). Celles-ci sont à son égard deux termes abstraits, or le concret ne saurait naître d'une simple juxtaposition d'abstractions. C'est un fait que l'esprit peut penser celles-ci sans penser explicitement celui-là. Mais c'est un autre fait qu'il ne peut s'arrêter à cette pensée ni considérer ces abstractions comme des idées complètes en soi. C'est ce caractère d'imperfection intrinsèque qui se manifeste par leur contradiction interne et que la

dialectique s'attache à mettre en lumière. Cette contradiction disparait lorsqu'elles sont ramenées à leur unité, c'est-à-dire mises en présence de l'idée plus concrète dont elles sont tirées, quitte d'ailleurs à se reproduire comme contradiction propre à celle-ci. Mais cette idée plus complète qui explique et supprime la contradiction n'en est pas le résultat. Si la contradiction nous y amène et nous la fait découvrir, ce n'est pas elle qui la produit. Elle préexistait en nous à l'aperception de la contradiction et c'est sa présence qui, quoique non remarquée, nous a permis de poser la thèse et l'antithèse ainsi que leur rapport. La marche de la dialectique renverse donc nécessairement les vrais rapports des idées. En remontant de l'abstrait au concret, elle va non du principe à la conséquence, mais de la conséquence au principe. Le terme qui est le dernier pour elle est en réalité le premier. Il est présent à toutes ses démarches, les motive et les explique. Hegel ne se lasse point de le répéter et de répudier toute prétention à faire sortir le concret de l'abstrait, à tirer le plus du moins. Aussi la persistance avec laquelle cette prétention lui est attribuée, est-elle faite pour étonner quiconque a pris la peine de l'étudier sérieusement. La synthèse est l'unité de la thèse et de l'antithèse, mais une unité qui préexiste à ses éléments et en certain sens contient plus qu'eux. J'entends qu'ils y sont combinés d'une manière originale qualitativement différente d'une synthèse à l'autre. En d'autres termes la synthèse n'est pas précisément une idée complexe, mais une idée simple dont la thèse et l'antithèse sont non les éléments intégrants, mais les moments idéaux. Par suite la dialectique n'est pas une déduction au sens ordinaire du mot. Elle n'est non plus ni une synthèse ni une analyse proprement dite. Si l'on veut à toute force la définir au moyen des termes qui désignent les méthodes communément employées dans les sciences, on pourra dire que c'est une analyse, mais une analyse qui affecte nécessairement la forme d'une synthèse.

Une première unité obtenue on procédera à son égard comme on l'a fait à l'égard du terme immédiat dont on est parti et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on soit parvenu à l'idée absolue, à la catégorie suprême où toutes les oppositions seront conciliées et qui sera l'unité de toutes les catégories antérieures. On a quelquefois mis en doute la possibilité pour la dialectique de parvenir à un terme final, et considéré comme arbitraire celui que Hegel lui assigne. Il a semblé que le mouvement commencé devait se poursuivre indéfiniment, tout terme

pouvant être nié et former ainsi la thèse d'une antinomie dont sa négation serait l'antithèse. Cette objection provient de ce qu'on méconnaît la vraie nature du procès dialectique et nous l'avons, dans ce qui précède, réfutée implicitement. La dialectique n'est pas un vain formalisme d'opposition et de combinaison indépendant de la nature des termes qu'il oppose ou qu'il combine. Ceux-ci ne sont pas une matière indifférente qu'on soumet à une procédure logique uniforme. En logique la matière et la forme sont données l'une avec l'autre et ne sont au fond que deux aspects de l'idée. La dialectique par laquelle on passe d'une catégorie à l'autre a son fondement dans leur nature même. L'unité du procédé, qui d'ailleurs n'est pas absolue et n'exclut pas la différence, ne repose pas sur un parti pris, mais se produit et s'impose comme un fait. Ce fait est d'ailleurs une conséquence naturelle de l'unité de la raison. S'il en est ainsi, prétendre que le procès dialectique n'a pas de terme normal c'est soutenir que le nombre des catégories est infini ou indéfini. Cela revient à refuser à la raison toute unité, non pas seulement cette unité par excellence que lui attribue l'idéalisme absolu, mais même l'unité tout extérieure du nombre déterminé. Nous ne croyons pas qu'on puisse imaginer une thèse plus radicalement absurde.

L'application rigoureuse de la méthode présente une sérieuse difficulté que nous croyons devoir signaler. Il s'agit de n'omettre aucune catégorie et il faut pour cela s'assurer à chaque pas qu'on fait en avant que l'unité supérieure où viennent se concilier les deux termes d'une antinomie est bien leur unité immédiate, c'est-à-dire ne contient qu'eux seuls et les termes qui se sont déjà absorbés en eux à l'exclusion de tout terme plus concret. Si cette condition n'était pas remplie, toutes les déductions ultérieures seraient d'ores et déjà viciées. Or c'est là un fait difficile à vérifier. En effet les mots qu'on emploie pour exprimer les formes abstraites de la pensée sont le plus souvent équivoques, ce qui revient à dire que ces formes elles-mêmes sont imparfaitement définies et fixées. D'autre part on ne saurait substituer à ces mots des termes de pure convention ou les dépouiller expressément de toutes leurs connotations usuelles, cela reviendrait en effet à définir exclusivement chaque catégorie par les catégories antérieures dont elle doit être l'unité. Il serait alors bien difficile d'éviter que la dialectique tout entière, pour tout autre que pour son auteur, se réduisît à un vain formalisme sans signification et sans portée. Le seul parti possible était de choisir

dans la langue commune le terme le plus approprié à la désignation de chaque catégorie, et d'indiquer par des éclaircissements et des exemples ce qu'on devait conserver et ce qu'on devait omettre de sa signification usuelle. C'est ce que Hegel a fait et c'est au lecteur à juger jusqu'à quel point il a réussi.

Quoi qu'il en soit, cette dialectique, par laquelle Hegel remonte de la plus humble et de la plus vide des notions, à la plus riche et à la plus complète, à celle qui, résumant toutes les autres, s'identifie avec la raison, n'est pas une méthode arbitraire, extérieure à son objet. Le passage de chaque catégorie finie à la catégorie immédiatement supérieure exprime non une vue subjective de l'esprit, mais la nature de la catégorie considérée. Cette nature est précisément d'être l'unité des catégories antérieures et en même temps un moment abstrait d'une catégorie plus haute. Elle n'est en soi rien autre chose qu'une phase déterminée du mouvement dialectique que la logique nous expose. On peut donc dire que ce mouvement est celui de la raison elle-même qui, par son activité interne, se différencie en ses éléments abstraits et reconstitue son unité par la synthèse de ces éléments. La logique n'est donc pas, comme les sciences ordinaires, véritablement distincte de l'objet qu'elle étudie. En elle le savoir et son objet sont réellement identiques. La science de l'idée n'est pas au fond autre chose que l'idée. C'est l'idée se définissant elle-même et s'élevant, par sa dialectique immanente, à la pleine conscience de soi.

La logique spéculative de Hegel est d'abord une logique au sens propre, c'est-à-dire une exposition méthodique des formes de la pensée. Elle est en même temps une critique de la raison pure, non précisément au sens de Kant, mais au seul sens que puisse véritablement comporter le terme. C'est une entreprise doublement chimérique que de vouloir fixer à la raison ses bornes. En effet d'une part, une raison limitée ne serait plus la raison. D'autre part, la raison seule peut critiquer la raison; or reconnaître et définir ses limites, serait par cela même les dépasser, la connaissance de la limite impliquant nécessairement une certaine connaissance de l'au-delà.

Mais s'il est absurde de vouloir limiter l'usage de la raison en général, rien n'est plus important que de fixer les limites propres et le champ d'application de chaque catégorie. Or c'est là un des résultats et non le moins important de la logique hegélienne.

Néanmoins, malgré la différence de point de vue, Hegel est dans ses conclusions, à peu près d'accord avec Kant, et confirme les résultats généraux auxquels celui-ci était arrivé. Il reconnaît comme son devancier l'impuissance des catégories de l'entendement proprement dit (catégories de l'être et de l'essence) à nous donner la connaissance de l'absolu. Mais tandis que Kant nous interdit définitivement cette connaissance, Hegel conclut simplement qu'elle est d'un autre ordre que les sciences finies et dépend de catégories supérieures à celles qui suffisent à ces sciences.

La logique est enfin une véritable ontologie. En effet, elle a pour point de départ l'idée de l'être et, si les déterminations qu'elle y ajoute successivement n'en sont pas tirées par analyse, elles y sont néanmoins nécessairement rattachées. Il est démontré, en un mot, que l'être ne saurait être conçu en dehors de ces déterminations, que par suite elles sont les déterminations nécessaires de l'être. On ne saurait donc affirmer une existence quelle qu'elle soit sans affirmer en même temps la réalité des catégories les plus hautes auxquelles s'est élevés la dialectique; sans affirmer par exemple un ordre cosmique, la vie, la pensée finie, en dernier lieu la pensée infinie en qui et par qui subsiste toute chose. Considérée de ce point de vue, la logique se confond avec la métaphysique. En particulier elle constitue dans son ensemble la démonstration la plus rigoureuse de l'existence de Dieu.

On voit par ce simple exposé quelle place importante la logique tient dans le système. Elle ne donne pas seulement au philosophe la base sur laquelle devra reposer l'édifice entier de la science et l'instrument ou la méthode qu'il devra employer à sa construction. Elle lui présente en outre le plan que cet édifice devra réaliser et en détermine par avance les proportions. Elle n'est pas seulement la partie fondamentale du système, mais elle contient déjà le système tout entier. Il ne reste plus qu'à retrouver sous l'apparente incohérence des faits empiriques la vérité logique qu'elle doit nécessairement recouvrir, puisque hors de celle-ci aucune réalité n'est concevable. Aussi la logique contient-elle déjà en elle-même la démonstration et la complète justification de l'idéalisme absolu. Si Hegel a réussi dans son entreprise, si sa logique est autre chose qu'un vain assemblage de formules, si, comme il l'affirme et croit le démontrer, elle reproduit les véritables rapports des catégories, elle prouve, et cela définitivement, la vérité du principe qui l'a inspirée et qui a

trouvé en elle sa rigoureuse expression. Elle prouve par cela même la possibilité absolue d'un système où toutes choses s'expliqueraient par ce principe et en garantit à l'avance l'achèvement futur. Ce système, nous le savons, Hegel a prétendu le construire et donner à l'idéalisme absolu sa perfection définitive. C'était là s'imposer une tâche bien lourde et qui excède peut-être les forces d'un individu si grand qu'il soit. Mais quelle que soit la valeur des résultats obtenus dans la philosophie de la nature et de l'esprit, quand même il n'en devrait rien subsister, si l'édifice de la logique est assez solidement bâti pour résister aux attaques de la critique, cette tâche devra être reprise et tôt ou tard menée à bonne fin.

Hegel a divisé sa logique en trois parties : la science de l'être, la science de l'essence, et la science de la notion. Il a de plus réuni les deux premières parties sous le nom de logique objective, et la troisième a reçu, par opposition, celui de logique subjective. De pareilles divisions doivent avoir leur raison et leur explication dans le développement même de l'idée. Il est donc à proprement parler impossible de les justifier ou même d'en faire saisir le sens et la portée en dehors du procès dialectique qui les amène. Néanmoins, autorisés par l'exemple du philosophe, nous essaierons de les expliquer dans la mesure où on peut le faire hors de la place précise qu'elles occupent dans le système.

Hegel, nous le savons, part de l'être immédiat. Or quoique tout ce qui existe n'existe que pour un sujet et que l'être suppose la pensée, la corrélation de ces deux termes n'est pas donnée immédiatement. Elle n'est pas explicitement posée dans la simple idée de l'être et celle-ci devra recevoir un grand nombre de déterminations avant que se produise celle de la subjectivité ou de la détermination par soi. Jusque-là, tout se passera comme si l'être se suffisait à lui-même et n'avait rien à voir avec la pensée. Nous demeurons dans l'abstraction qui est d'ailleurs l'état ordinaire sinon normal de l'humanité pensante. Le sujet s'absorbe dans l'objet au point d'oublier sa propre existence. Cette partie de la logique d'où est exclue l'idée de la subjectivité, et cela parce que les idées plus abstraites dont celle-ci sera l'unité n'ont pas encore achevé de se produire et de se définir, c'est là ce que Hegel appelle la logique objective. Cette dénomination est justifiée en ce sens que les catégories qui s'y produisent et s'y développent sont d'une manière exclusive, celles qui nous servent à penser les objets ou les catégories, objectives par excellence.

Toutefois il faut remarquer que de la logique objective l'idée même d'objet est encore absente. Celle-ci appartient au contraire à la logique subjective. Cela se comprend d'ailleurs facilement : l'idée d'objet et celle de sujet sont corrélatives, et la première ne saurait exister sans la seconde. Aussi tant que le sujet se tourne vers le dehors sans faire réflexion sur lui-même, tant qu'il demeure absorbé dans la contemplation des objets, par cela même qu'il ne pense que les objets, il ne les pense pas comme objets. La catégorie de l'objectivité dans laquelle il est enfermé, malgré cela ou plutôt précisément à cause de cela, échappe à sa conscience et n'existe pas pour lui.

Nous comprenons maintenant pourquoi Hegel a distingué la logique subjective de la logique objective. Pourquoi d'autre part cette dernière est-elle divisée en deux parties ; la science de l'être et la science de l'essence. C'est que les catégories objectives peuvent se répartir en deux séries. L'objet peut être d'abord considéré en soi dans sa qualité et dans sa quantité, déterminations internes qui ne se séparent pas de son être. Sans doute lors même qu'on s'en tient à ce point de vue, l'objet manifeste déjà sa relativité. Il suppose hors de lui d'autres objets avec lesquels il doit entrer en rapport, mais cela seulement d'une manière générale et indéterminée. C'est le point de vue de la perception ou simple appréhension de l'objet. Mais ce point de vue en amène nécessairement un autre plus élevé : celui de la réflexion. La Réflexion brise l'unité immédiate de l'être et de sa détermination et celle-ci devient l'essence. Dès lors toutes choses prennent l'aspect de la dualité. Dans l'opposition de l'être et de l'essence, se développent celles de l'identité et de la différence, du positif et du négatif, de l'interne et de l'externe, de la chose et de ses propriétés, de la substance et de ses accidents, etc., etc. L'essence, dans son opposition avec l'être immédiat, constitue une nouvelle sphère, une sphère où la relativité universelle se trouve non seulement impliquée comme dans celle de l'être, mais explicitement posée et démontrée. Cette sphère est ainsi par excellence celle de la médiation. En elle s'accomplit le procès dialectique par lequel l'être s'élève à la notion et la logique objective à la logique subjective.

La logique objective de Hegel correspond, par son contenu, à la logique transcendantale de Kant. D'une manière plus déterminée les catégories de l'être correspondent à celles que Kant avait appelées catégories mathématiques (qualité et quantité). Au contraire les

catégories kantiennes de relation et de modalité (catégories dynamiques) se retrouvent parmi les catégories hegéliennes de l'essence. Aucune partie de l'œuvre de Kant ne correspond précisément à la logique subjective. Celle qui s'en rapproche le plus est la critique du jugement.

Les divisions de la logique expriment des moments distincts dans le développement de l'idée, elles sont nécessairement amenées par le procès dialectique et non arbitrairement introduites pour la commodité du lecteur. En ce sens ces divisions sont essentiellement objectives. Néanmoins, d'autre part, les diverses parties de la logique répondent aux diverses attitudes que l'esprit peut prendre à l'égard de son objet et il nous est permis de les considérer sous cet aspect. La logique objective en général est, pourrait-on dire, celle du sens commun et des sciences finies. Quoique d'ailleurs le point de vue du sens commun diffère grandement de celui des sciences positives, on passe insensiblement de l'un à l'autre et il est difficile de les distinguer rigoureusement. On pourrait dire cependant que le sens commun fait principalement usage des catégories de l'être et ne recourt à celles de l'essence que d'une manière intermittente, au lieu que la science poursuit la rigoureuse application de ces dernières à tous les ordres de faits.

La sphère logique de l'essence est donc par excellence celle des sciences positives. C'est aussi celle de la métaphysique de l'entendement; de cette métaphysique dogmatique que Kant a légitimement proscrite.

La logique subjective au contraire est celle de la philosophie spéculative. Le point de vue de celle-ci est précisément celui de la notion. Elle commence en quelque sorte au terme même où s'arrêtent les sciences finies. Non pour les nier, ou les contredire, mais pour continuer leur œuvre et élever leurs résultats à la hauteur des vérités spéculatives. Le point de vue de la logique subjective peut être appelé celui de la raison, au sens étroit du mot, de la raison qui s'oppose à l'entendement.

(*A suivre.*) GEORGES NOEL.

LE PRINCIPE DE LA TENDANCE A ÊTRE

DANS SON USAGE PSYCHOLOGIQUE

On n'a guère fait en psychologie qu'un usage pour ainsi dire linéaire des principes, poussant jusqu'à ses extrêmes conséquences, dans la science la plus complexe, un principe simple. Ne conviendrait-il pas, dans cet ordre, de *distinguer* plus que partout ailleurs, et d'apporter ici dans l'usage critique des concepts cette liberté et cette souplesse que tendent à pratiquer les sciences du monde extérieur?

C'est un essai dans ce sens que nous proposons au lecteur.

I

Le principe de la tendance à être peut s'entendre en des sens très divers; et en tous ces sens il peut jusqu'à un certain point s'appliquer à la réalité.

Tout d'abord, il ne faut pas juger de l'intensité d'une tendance quelle qu'elle soit (c'est-à-dire de sa persistance, de ses effets, etc.) par la conscience que nous en avons. La conscience n'est pas sans doute un *luxe*, mais elle a la valeur variable d'un signe. Tantôt elle exprime en effet une passion plus intense[1] : l'amour, par exemple,

1. Il n'est pas nécessaire pour l'objet de cette étude de distinguer précisément les *tendances* et les *passions*. Disons seulement que la passion est postérieure à l'expérience du plaisir ou de la peine. D'ailleurs, une passion prend souvent le caractère d'une tendance, en ce sens qu'elle ne tient pas compte du plaisir et de la peine. Et beaucoup de passions ont été sans doute des tendances (l'inquiétude de l'amour peut précéder l'amour) seulement déterminées et accrues par l'expérience.

n'arrive à la pleine conscience de soi qu'une fois parvenu à un certain degré de développement; et, cette conscience même une fois née, le fixe et le multiplie. Tantôt, au contraire, le besoin dépasse la conscience : ainsi les passions froides chez les gens phlegmatiques. Tantôt enfin la conscience dépasse le besoin réel; ainsi chez ces individus qui ressentent vivement une passion, sans effets marqués, ou peu durable.

En général, les signes objectifs sont les plus sûrs; la durée, déjà constatée, les difficultés surmontées, etc. En général, seulement; car il faut reconnaître que par impuissance physique ou par timidité un besoin très intense peut parfois ne pas se manifester au dehors. Il faut dans ce cas nous en fier au témoignage du sujet; la passion s'épuise alors en partie en imaginations, en idées, en mouvements organiques internes. Cette force toute intérieure, à vrai dire, se laisse parfois surprendre à des gestes, des paroles étouffées, etc.

De même, le plaisir et la peine éprouvés, selon que la tendance est favorisée ou contrariée, sont parfois proportionnés, mais non pas toujours, à l'intensité du besoin. Souvent un désir très vif est suivi d'un plaisir médiocre (nous n'avons pas à en étudier les causes); et une tendance faible est suivie d'un plaisir très vif qui nous étonne nous-mêmes. Il est vrai que l'on peut se demander quel est le véritable témoin, le plaisir et la peine, ou l'action extérieure. C'est, peut-on dire, généralement l'action; un désir tend naturellement à se réaliser au dehors; s'il ne se réalise pas, c'est qu'il est faible ou affaibli. Ici encore cependant, un besoin peut être empêché de se développer en durée ou de se manifester par des circonstances extérieures ou d'autres besoins; et s'il trouve à se satisfaire par hasard, le plaisir éprouvé est alors un signe de sa force.

Enfin, le plaisir et la peine sont souvent sans doute les mobiles des tendances (qui s'appellent alors passions) quand il s'agit de tendances acquises; et ils redoublent aussi les tendances qu'on a lieu de croire innées ou au moins héréditaires. Mais la tendance peut dépasser infiniment le plaisir qui en est l'occasion, comme celui qui en est l'effet. C'est même ce qui arrive ordinairement : une passion a pour occasion le plaisir, mais elle l'oublie vite, et ce n'est plus qu'une force. Il serait aussi puéril de prétendre que les plaisirs et les peines sont les seuls moteurs de la passion que de dire que nous sommes malades par intérêt ou par crainte d'un plus grand mal.

On pourrait donner de ce désaccord entre la conscience et la réalité psychique une représentation physiologique, en disant que dans une maladie, par exemple, le sentiment que nous avons de cette maladie ne dépend pas seulement de l'intensité de la maladie, mais de la nature propre de notre système nervoso-cérébral. Et l'homme n'est pas organisé si parfaitement qu'il y ait correspondance exacte entre l'état de notre organisme et le retentissement de cet organisme sur notre cerveau; il y a parfois accord et correspondance exacte; parfois correspondance approximative; parfois désaccord et contradiction absolue et comme ironique : ainsi chez ces fous qui marquent une joie de plus en plus désordonnée à mesure que leur corps dépérit. Parfois enfin, par l'effet d'une excitation extérieure, ou spontanément le cerveau imite les besoins qui lui viennent ordinairement d'un organe périphérique : ainsi dans les faims nerveuses.

La conscience du sujet ne prouve pas davantage la force de ses sentiments que le danger de sa maladie. C'est un signe à interpréter.

Nous parlerons donc dans ce qui va suivre de la *tendance à être*, non du *désir d'être*.

Peu importe d'ailleurs comment l'on conçoit la persistance de cette tendance quand nous n'en avons pas conscience : comme une force organique ou une pensée inconsciente.

Ce que l'on peut dire, c'est qu'il y a, dans l'ignorance où nous sommes presque toujours des conditions organiques des passions, grand avantage à en étudier l'évolution psychologique, et par suite à les considérer le plus souvent comme des forces psychiques inconscientes.

II

Le principe de la tendance à être peut se formuler selon Spinoza : tout être tend à persévérer dans son être.

Or, il faut remarquer tout d'abord qu'un être ne tend pas à être tout entier, dans son individualité totale, en tant que passionné, sensitif, intelligent, etc., mais qu'il *donne* presque toujours dans une direction; et c'est dans cette direction seulement qu'il tend à être. Presque toujours cette direction est celle d'un *sentiment*

proprement dit, c'est-à-dire celle de ces *états* ou *mouvements* de conscience irréductibles aux sensations externes, aux idées, etc., rapportés pour cela par quelques-uns aux organes de la vie végétative, reconnus par tous comme plus efficaces que les besoins sensitifs, intellectuels, etc. Quand l'homme est absorbé par une passion, il vit par cette passion, de sorte qu'il finit par négliger tout le reste de lui-même et jusqu'à sa vie. Ce qui tend à être c'est donc non l'individu tout entier, mais l'individu affecté de telle ou telle sorte.

Il y a plus : l'homme peut être considéré comme gravitant tout entier dans une direction déterminée lorsqu'il ne se distingue pas de sa passion, lorsqu'elle constitue son fond. Mais il n'en est pas toujours ainsi : il semble que la passion soit parfois étrangère à l'homme (considéré alors comme un complexus de tendances). Il l'éprouve mais sans la sentir sienne ; il y assiste comme à la passion d'un autre qui serait insensiblement contagieuse. Par suite, chaque tendance peut être traitée comme si elle avait sa vie propre ; elle peut finir par vivre pour soi comme aux dépens de l'homme, et la représentation de la passion comme d'un ennemi intérieur est alors à peine une métaphore. Et tantôt l'individu après y avoir assisté finit par en être envahi, puis par y consentir, par y appliquer toute son intelligence, sa volonté, par *donner* tout entier dans la passion ; tantôt la passion demeure comme un parasite se développant pour son compte, à quelque degré d'ailleurs qu'elle infecte l'individu. On peut dire alors que l'individu vit et meurt non seulement *par* mais *pour* sa passion. C'est ce qui explique notre indulgence pour certaines folies morales ; nous nous disons : ce n'est pas lui [1].

Or, il n'est pas un besoin qui, sous l'une ou l'autre de ces formes, ne puisse devenir plus fort que la tendance à être de l'individu tout entier. Le besoin de conservation physique est sans doute l'un des plus intenses : il n'est cependant qu'un besoin parmi d'autres, et ce besoin, une éducation appropriée (l'histoire du point d'honneur le prouve surabondamment) peut le rendre inférieur à beaucoup d'au-

1. Voir, pour l'intelligence de ces vies particulières greffées sur la vie totale, les travaux de M. P. Janet, Paulhan, Binet, etc. Quoi qu'en dise M. Wundt (*Hypnotisme et suggestion*, Alcan, 1893), une telle conception n'a rien de superstitieux : c'est une hypothèse explicative, commode et qui correspond assez bien aux faits. Cela ne signifie pas, comme il paraît le croire, qu'il y a en effet de petits démons, en nous — il faudrait pour l'admettre des preuves expérimentales autrement *directes*, — mais qu'une telle hypothèse permet de systématiser les faits.

tres. La paresse de vivre peut être à certains moments plus forte que le besoin de vivre : il y a des circonstances où l'on aimerait mieux mourir que se remuer. Toutes les parties de nous-mêmes tendent donc à vivre comme *éléments psychiques* et à absorber la vie de tout l'individu; et de plus, l'individu, lors même qu'il vit tout entier, ne vit bien souvent que dans un sens. La raison elle-même peut devenir ainsi un besoin plus fort que le besoin général de vivre, selon le théorème de Spinoza :

Quidquid ratione conamur nihil aliud est quam intelligere, nec mens quatenus ratione utitur, aliud sibi utile judicat nisi id quod ad intelligendum conducit[1].

C'est ainsi que l'homme est amené à vivre vraiment hors de soi et à oublier par un entraînement et une distraction involontaire toute une partie de soi-même : image et chez certains souvent germe du désintéressement.

Nous avons dit quelle était l'extension de ce principe. Mais quel en est le sens, le contenu ?

*
* *

Il peut être pris dans un sens *formel* ou *matériel*. Il peut signifier : ce qui est (quel qu'il soit) tend à persévérer dans l'être, ou — ce qui qui est bien différent — *ce qui est tend à vivre; lutte pour la vie.* Dans le premier sens, le principe est analogue au principe d'inertie : un être demeure ce qu'il est si rien ne s'y oppose. En employant le mot tendance, nous affirmons seulement cette persistance sous la forme spéciale de virtualité qui est celle des êtres vivants. Nous ne savons pas par là ce qui tend à être : si un être tend à mourir, ou un organe à s'affaiblir, il tendra à persévérer dans cet état; qui a souffert souffrira. L'animal suit sa consigne, selon l'expression de Claude Bernard.

Sous cette forme le principe peut, en effet, recevoir des vérifications expérimentales. Ainsi s'expliquerait, par exemple, la douleur que nous cause la rupture de nos habitudes; ce qu'il y a de triste dans tout adieu même à la souffrance; la rage que mettent certains êtres à faire précisément ce qui leur nuit.

Le principe peut être pris dans un sens *matériel*. Il signifie alors : *tout être tend à vivre.*

1. *Eth.*, p. 4, prop. XXVI.

L'erreur de Spinoza a été de ne pas distinguer ces deux principes, pas plus qu'il n'a distingué la tendance à être pour soi et la tendance à être hors de soi. L'effort de tout être pour être n'implique pas que l'être ne puisse mourir que sous l'action de causes extérieures, comme il l'admet[1]. Sous cette forme, à moins de l'établir par des raisons métaphysiques, et si l'on s'en tient à l'application expérimentale, le principe souffre bien des réserves. Il semble que certains êtres, comme nous venons de voir, éprouvent un besoin soit conscient, soit inconscient de mourir, se manifestant alors par la recherche de ce qui les tue : les besoins morbides, comme la morphinomanie ou la fascination de l'abîme, le prouvent assez.

De même, l'absurdité des moyens employés par un sentiment pour se développer. Tel désire vivre, mais il *tend à sa perte*; car, comme nous l'avons dit plus haut, la conscience ne correspond pas toujours à la réalité psychique. L'incohérence d'un sentiment, la folie souvent funeste de ses démarches semble, il est vrai, témoigner plutôt de la sottise. Mais quand on songe qu'un sentiment violent commande précisément l'intelligence, on peut dire souvent qu'un désir qui se trompe sur ses moyens de réalisation est un désir faible; et quand il choisit précisément les moyens qui le perdent, on peut dire qu'il est *né pour la mort*.

Sans aller à cette conséquence extrême, ne semble-t-il pas qu'à partir d'un certain âge et à certains moments il y ait un besoin sinon de mourir, au moins une impuissance à vouloir vivre? La douleur peut avoir un effet de ce genre. Et une fois née cette impuissance nous envahit de plus en plus. Ajoutons que certains trouvent quelque charme au sentiment de cette fuite insensible de la vie; et tout le monde a pu expérimenter des lassitudes telles que l'on ne demande qu'à s'y anéantir tout à fait.

Cela est vrai non pas seulement de l'individu considéré comme un tout, un consensus, mais de chaque besoin pris à part. Une passion languit de plus en plus; ce qui lui était raison de vivre lui est une raison nouvelle de mourir.

Faut-il admettre avec Spinoza que tout être considéré isolément tend à vivre, mais qu'il en est seulement empêché par les autres êtres et les causes extérieures qui le dominent? Des naturalistes contemporains seraient tentés d'admettre d'un point de vue physiologique

1. *Nulla res nisi a causa externa potest destrui* (*Eth.*, p. 3, prop. IV).

une hypothèse analogue. Selon eux la matière vivante, tout au moins primitive, est éternelle [1]. Nous n'avons pas à discuter la question. Mais si nous nous en tenons au point de vue psychologique, nous nous demandons si l'expérience fait voir toujours des causes étrangères à ces affaiblissements continus dont nous parlions plus haut. Ils semblent être dans la vieillesse comme la suite d'une évolution naturelle; ils ne sont pas toujours accompagnés de maladie ou de souffrance. La mort alors est acceptée avec résignation parce qu'elle est le repos.

Sans doute il y a des raisons expérimentales de penser, puisque le monde continue à vivre, que le besoin de vivre est prédominant chez l'être. Mais encore ne faudrait-il pas donner à ce facteur comme agent de la vie une importance trop grande. L'importance de la sélection naturelle dont l'origine est la lutte pour la vie et, par suite, dans chaque être le besoin de vivre a été, selon la plupart des naturalistes contemporains, singulièrement exagérée; et l'adaptation passive et mécanique au milieu est un facteur de l'évolution au moins aussi important. Ce qui est vrai de la vie organique l'est de la vie tout entière. La persistance dans la vie dépend de bien d'autres causes que du besoin de vivre, et avant tout, des conditions qui lui sont faites, et au milieu desquelles elle se développe.

Au reste, il ne faut pas attacher à ces différentes interprétations d'un même fait — quand on ne dépasse pas la pure psychologie — l'importance qu'elles auraient en métaphysique où il s'agit de hiérarchiser les faits. Nous sommes ici dans la mêlée des faits; et nous devons nous servir des concepts selon leur utilité relative. Nous disons simplement que beaucoup de faits s'expliquent commodément si on admet la tendance formelle à être, et non pas la tendance à vivre, ou à résister à la mort. Il se pourra que dans certains cas l'affaiblissement de ce besoin paraisse résulter de causes étrangères; parfois, au contraire, les exemples que nous avons donnés nous semblent indiquer l'absence ou la disparition spontanée de besoin.

De plus, l'individu ne cherche pas seulement à persévérer, mais à s'*accroître dans son être*, et ce sont là des besoins distincts. Car il est des natures inertes qui tendent seulement à se maintenir dans la vie, et se contenteraient de l'indéfinie répétition des mêmes actes. On peut

1. Voir Sabatier, *Essai sur la vie et la mort* (Bibliothèque évolutionniste).

dire, il est vrai, que c'est encore accroître sa vie que la répéter : et que ces natures pauvres, incapables de résister à un surplus de vie, ont trouvé le seul moyen d'accroître leur vie sans la perdre, qui est de la prolonger. Mais toujours est-il que c'est une autre manière de s'accroître : et qu'il est difficile de déduire du même principe le besoin de vie et le besoin d'un surplus de vie. Ces principes sont même parfois opposés, et tel renonce plutôt à vivre qu'à étendre sa vie.

Ces deux tendances sont elles-mêmes distinctes du *besoin de changer*. L'homme aime à changer pour changer, à tel point que pour satisfaire ce besoin il en vient à désirer jusqu'à la souffrance.

Le *besoin de jouir* n'est pas moins spécial. Nous préférons souvent bien vivre à vivre : et même telle joie particulière à la vie. Ce besoin se développe même, semble-t-il, au fur et à mesure que l'individu prend plus d'expérience : il restreint de plus en plus son existence ; le besoin général d'être et de s'accroître qui débordait dans la jeunesse se localise de plus en plus ; et certains refuseraient la vie, s'il leur manquait un plaisir de choix. Le suicide (nous n'avons pas ici à énoncer de jugement moral), qui apparaissait dans l'antiquité comme une exception et même une glorieuse exception, réservée aux hommes illustres qui s'entouraient à cette occasion d'un appareil pompeux, est devenu banal.

Le besoin de jouir est souvent le signe d'un besoin supérieur : c'est-à-dire qu'il témoigne (non toujours, mais dans certains cas) de la même disposition d'âme. Car parmi les joies il en est que l'individu préfère *lors même qu'elles sont moins considérables en étendue, et en volume*. Il consent à jouir moins, pour jouir mieux ; il veut non seulement être plus, mais être mieux. Le besoin de jouir est plus fort que celui de vivre, et déjà peut-être chez certains individus le besoin de simple changement exprime ce besoin de mieux [1].

Nous n'avons pas à distinguer ici les plaisirs comme supérieurs et inférieurs, mais seulement comme préférés ou non pour eux-mêmes, malgré leur infériorité en masse ou en volume. Une différence plus profonde ne peut s'établir que sur des théories métaphysiques ou morales. Des plaisirs intellectuels ou moraux on peut seulement dire — tant qu'on ne dépasse pas la psychologie — qu'ils sont en général préférés par les hommes reconnus comme sages. Y a-t-il de

1. Nous expliquerons plus loin comment on peut dire qu'un tel sentiment est le signe d'un autre qui se prépare ou se cherche.

ces divers plaisirs, depuis celui du gourmet jusqu'à celui de l'honnête homme, une hiérarchie, et en quel sens? C'est ce que nous verrons plus loin, en étudiant les relations de ces différentes tendances.

Mais ne peut-on soutenir que toujours la qualité du plaisir ait un équivalent quantitatif mesurable, que jouir mieux soit toujours jouir plus, la quantité de joie se mesurant par exemple à ses effets lointains? Cela est d'un optimisme bien douteux, et celui qui préfère une once de joie pure à une masse de joie vulgaire n'est pas toujours convaincu qu'une compensation quantitative s'établira dans cette vie ou au delà. Dire : la joie est plus forte puisqu'elle est préférée, c'est jouer sur les mots, et nous n'avons d'autre preuve de cette force dans le cas présent que cette préférence même, c'est-à-dire que la qualité est par elle-même une force; et c'est précisément ce que nous voulons dire.

Dira-t-on encore que le plaisir préféré pour sa qualité est subjectivement aussi intense que le plaisir grossier, mais d'une intensité ramassée, pour ainsi dire, et qui dans un éclair épuiserait toute notre capacité de joie? Cela n'est pas toujours vrai : et nous pouvons préférer ces plaisirs quand même ils sont dans le moment à peine sentis. Dans ce cas, on peut soutenir qu'interviennent une décision et un jugement; mais l'un et l'autre présupposent une *tendance* à ce genre de plaisirs. Comme toute tendance, celle-là est plus forte que le plaisir : elle nous porte aux plaisirs qualitativement supérieurs; quand même la conscience ne les sent plus. C'est cette tendance que nous appellerons : *tendance au mieux*.

De toutes les tendances que nous venons d'énumérer, il y a deux formes générales possibles : la tendance *égoïste* et la tendance *altruiste*. Ce sont là moins deux tendances spéciales que la forme la plus générale qu'elles peuvent toutes également recevoir; elles expriment leur double orientation possible, centripète, si l'on peut dire, et centrifuge.

Cette disposition altruiste n'est pas caractérisée seulement par la tendance à faire notre bonheur de celui d'autrui. Elle consiste d'abord dans une sorte de distraction, d'inattention à nos propres sentiments; puis dans le désir, l'inquiétude d'autre chose que soi. Elle existe donc et peut être caractérisée antérieurement à l'expérience, comme le besoin d'aimer chez l'adolescent ignorant. C'est une erreur de croire ce besoin proportionnel au développement de l'imagination, selon l'explication habituellement appliquée à la pitié.

Il faut sans doute une excitation de l'imagination pour qu'il se manifeste, mais le besoin de se donner peut être intense, et l'imagination faible, et inversement. Chez le vrai désintéressé, la moindre image de souffrance provoque la direction centrifuge des actes.

De plus, ce besoin comme tout autre peut devenir plus fort que le plaisir ou la crainte de la douleur. L'individu est emporté dans un élan de sacrifice sans qu'il ait le loisir de faire un retour sur soi.

L'altruisme a donc tous les caractères d'un instinct primordial, et il est inutile de revenir sur les raisons souvent données de ce fait, et qui semblent être aujourd'hui généralement admises.

Ainsi, que l'on cherche à être, à vivre, à jouir, que l'on poursuive des joies intellectuelles ou morales (car celles-ci même on peut les savourer en dilettante), on peut dans tous les cas ou demeurer en soi ou tendre hors de soi.

Peut-être pourrait-on ajouter que ces deux formes de l'activité humaine correspondent aux deux formes sous lesquelles nous devons considérer l'activité organique. Car de même qu'il faut admettre que l'être tend à être non seulement pour soi mais pour autrui, la finalité interne ne peut être admise indépendamment de la finalité externe. Si les êtres sont organisés en vue de vivre, comme ils sont dépendants les uns des autres, comme chaque être se compose d'êtres ayant jusqu'à un certain point leur vie propre et cependant collaborant à la vie totale, il faut bien admettre que tout se passe comme si les êtres vivants vivaient non seulement pour eux mais pour les autres. Jusqu'à quel point le concept de la finalité objective est pratiquement applicable dans les sciences naturelles, et surtout implicitement appliqué, c'est ce que nous n'avons pas à étudier ici; il nous suffit de savoir que les deux finalités sont corrélatives, et que c'est là la traduction objective de la double tendance égoïste et altruiste.

III

Aucun de ces principes n'est universellement applicable, mais chacun l'est selon les cas et selon les individus. Chaque tendance peut être selon les individus et selon les circonstances tenue pour une forme de l'autre; ou au contraire comme isolée et indépendante de toute autre.

Soit par exemple l'égoïsme et l'altruisme. Les philosophes qui essaient d'expliquer par l'égoïsme tous nos actes sont obligés d'admettre un égoïsme inconscient et un désintéressement apparent.

Or quoi qu'on en ait dit, cette explication est, d'un point de vue psychologique, parfaitement légitime. L'intention peut nous absoudre moralement de notre égoïsme, elle ne le supprime pas. Seulement on peut dire inversement : l'intention rend le désintéressement moral, elle ne le crée pas, et de même que nous pouvons être égoïstes nous pouvons être désintéressés sans le savoir. Le tort des utilitaires a été de reconnaître seulement un égoïsme, et non un désintéressement inconscient. L'entreprise de La Rochefoucauld est légitime; celle de Pascal faisant voir dans la vanité, l'amour de la gloire, un signe de la grandeur de l'homme ne l'est pas moins, ou encore celle de Malebranche, traitant l'amour de soi comme une dérivation, une dépravation de l'amour de Dieu. Le désintéressement est souvent un moyen d'accroître son bonheur et sa vie, et l'on peut dès lors faire voir dans tous les sentiments des complications d'égoïsme. Mais ne peut-on inversement en s'élevant de l'amour de la vie à l'amour du changement, puis à l'amour de la joie, puis aux sentiments égo-altruistes de la vanité, de la pitié, faire voir dans l'égoïsme un appauvrissement, une raréfaction du désintéressement?

Les deux méthodes sont en effet applicables à l'expérience. Nous sentons comme un orgueil caché dans les générosités les plus éclatantes : c'est cette tare d'égoïsme qui ne justifie pas, mais explique bien des ingratitudes. Au contraire l'homme de plaisir marque parfois une insouciance de soi, une absence de calcul, comme une exaltation qui n'est pas sans rapport avec la générosité : c'est pourquoi un homme de plaisir offre souvent plus de prise à une direction morale que l'homme intéressé : c'est la même étoffe qui fait parfois les grands saints et les grands pécheurs. Un même sentiment peut être, selon le cas, traité comme égoïste ou comme désintéressé : les tristesses de l'amour-propre blessé sont tantôt haineuses, envieuses, souvent au contraire plaintives, affaissées, témoignant d'un besoin de sympathie, du besoin de réfléchir les sentiments des autres, de s'appuyer sur eux, de se donner à eux.

Comment distinguer si un sentiment est dans l'une ou l'autre de ces directions? Par certaines nuances de ce sentiment. Il y a de l'abandon dans l'égoïsme même; un égoïsme *bon enfant* bien différent de l'égoïsme âpre, replié sur soi, entassant jalousement

les jouissances, tremblant d'en laisser échapper une. Et nous imaginons ces nuances d'après les effets extérieurs du sentiment. Si dans l'histoire d'un sentiment nous observons toute une série d'actes témoignant également sous des formes bien différentes d'un même besoin d'expansion, nous pouvons regarder tous ces effets comme les signes d'un instinct de désintéressement en train d'évoluer. Nous pourrons expliquer ainsi certaines conversions qui étonnent : l'homme nouveau se préparait dans l'homme ancien ; un observateur sagace eût deviné le saint dans le viveur. C'est l'idée chrétienne, en somme, que l'amour humain est souvent l'amour divin dévié, dépravé, localisé. Il faut appliquer souvent à la vie l'idée de Pascal cherchant le Dieu déchu dans les pires dépravations. Et inversement les plus hautes joies intellectuelles ne sont que des raffinements d'égoïsme, si nous ne faisons pas des vérités intellectuelles un objet de méditation générale, si nous ne les considérons pas, par exemple, comme une source de joie et de vie pour les autres hommes ou comme le principe d'existence de la nature même.

L'altruisme peut être aussi localisé, comme toute autre tendance, et tel s'oubliera pour sa famille qui ne s'oubliera pas pour son pays. Tel a l'ambition désintéressée, tel autre l'amour. C'est pourquoi une conversion n'est sûre que si l'on peut dans l'état de vertu trouver un emploi de ses vices. Un soldat qui se fait moine usera pour la bonne cause de ses colères devenues saintes, et il sera militant parmi les moines.

Soit encore la tendance au mieux. Si l'on approfondit, si l'on développe explicitement le contenu de cette tendance, on peut la résoudre en des besoins intellectuels et moraux d'une part, et d'autre part en des besoins impossibles à qualifier ainsi : par exemple les plaisirs du gourmet, du délicat. Ne pourrait-on les hiérarchiser cependant du point de vue des besoins supérieurs, et dire qu'ils marquent les uns et les autres comme un besoin d'immatérialité, ou plus précisément d'intériorité, une aspiration vers la liberté intérieure? Car l'homme se détache en préférant la joie à la vie, et surtout telle joie à la vie, et plus encore telle joie meilleure à telle joie plus forte de l'ordre de la matière, de la quantité pour l'élever à l'ordre de la qualité, de la conscience pure. Il semble qu'il y ait dans toutes ces joies un élément commun qui est celui-là. Et de fait le dédain des joies grossières, massives peut être le signe d'un instinct supérieur qui s'élève ; ou qui s'est mal localisé. Ne pourrait-on dire de certains raffinements

de coquetterie qu'ils expriment un besoin d'idéal qui se cherche? Car après avoir eu pour but la satisfaction de la vanité ou les succès matériels, ils finissent — et même ils ne passent pas toujours par la première phase — par être recherchés pour eux-mêmes, par une sorte de satisfaction esthétique. Aussi le véritable élégant l'est-il dans toute sa personne, et soigne-t-il de sa toilette précisément ce qui ne s'en voit pas. Il finit par être indifférent à l'opinion; par *se soigner* pour satisfaire sa conscience d'artiste. Flaubert s'est complu amèrement à montrer ce que deviennent dans deux cerveaux débiles les grandes pensées humaines. Cela est triste, mais aussi réconfortant ; car cela ne témoigne-t-il pas que la bêtise résulte souvent d'aspirations élevées et confuses mal servies par une intelligence médiocre? Le besoin d'honneurs, de satisfactions d'amour-propre était justement pour Pascal un signe de notre origine divine : le snobisme est la forme du sentiment de l'idéal chez les imbéciles.

Sous une forme paradoxale et, il faut l'avouer, immoralement paradoxale, un auteur contemporain de romans philosophiques, M. Barrès a exprimé parfois très heureusement cette idée — au fond chrétienne et mystique — que sous les actes les plus divers se cache parfois un même état d'âme. Il s'est reconnu à certains moments l'âme de saint Louis : ce point peut être contesté. Mais il est vrai de dire par exemple que « *certain pessimisme sentimental et certaines exaltations religieuses témoignent d'une même qualité d'âme* ».

D'autre part, la recherche des plaisirs meilleurs n'est souvent qu'un moyen de raviver le besoin de jouissance, un moyen d'accroître ses plaisirs, en évitant pour un temps de les user. Si l'homme de plaisir est quelquefois un saint qui se cherche, certains dévots ne sont que des dilettantes manqués.

Appliquons la méthode à une passion particulière ; à l'ambition par exemple. Nous la considérerons selon le cas comme une forme localisée du besoin de vivre, lorsque elle est une force qui va, malgré la souffrance, malgré l'intérêt visible, absorbant tous les autres besoins. Ou bien elle manifeste la simple tendance à persévérer dans le même état lorsqu'elle apparaît comme une manie qui va *sans lutter* et *sans s'efforcer* jusqu'au jour de l'épuisement; ainsi chez ces gens, candidats par habitude et quelquefois sans amertume. Ou bien elle exprime le besoin de jouir, quand elle ne résisterait pas à la souffrance, ou même quand plus forte que la souffrance,

elle est visiblement orientée vers la recherche du plaisir : il y a des ambitieux qui cherchent dans le pouvoir des joies de vanité, ou des plaisirs matériels; il en est d'autres dont l'ambition exprime le besoin d'action et de lutte : chez ceux-là elle est plutôt une forme du besoin de vivre. Il est d'ailleurs bien évident que ces formes se mêlent souvent, et se compliquent. Il en est auxquels il faut moins encore de l'action que du *remuement*; ils sont ambitieux pour varier leur vie. Chez d'autres enfin l'ambition témoigne d'un besoin de mieux quand elle est la recherche d'un plaisir considéré comme supérieur.

De plus toutes ces formes peuvent être égoïstes ou désintéressées : selon que l'individu est ambitieux par exemple pour soi ou pour autrui, ou pour une vérité qu'il veut faire triompher.

Ces divers principes ne sont — cela va sans dire — aisément applicables qu'à l'individu considéré comme un tout. Lorsqu'un élément psychique a une vie propre — ainsi dans certaines idées fixes — il serait plus malaisé de montrer qu'il peut prendre ces diverses formes. Quelques-unes seraient d'abord immédiatement exclues; le besoin de jouir, par exemple, puisque nous ne pouvons dire si ces éléments psychiques sont vraiment des sujets, et quelle est leur vie consciente, à supposer qu'elle existe. Mais pourrait-on montrer que certaines idées, fixes tendent seulement à être, mais non à vivre, que quelques-unes sont toutes concentrées en soi et que d'autres gravitent vers d'autres idées, leur centre d'attention ? Cela est possible jusqu'à un certain point : toutes les idées fixes ne luttent pas pour la vie, et il y a des *systèmes* d'idées fixes. Mais il n'y a pas à s'étonner qu'une théorie semblable s'applique imparfaitement à des modes d'existence que nous ne pouvons que conjecturer.

Une telle étude devrait se compléter par l'étude des questions suivantes :

1° Le principe de la tendance à être ou de la finalité interne est-il le seul applicable en psychologie? Nous l'avons déjà limité en ce sens que nous n'avons pas tenu pour établi que toute tendance luttait pour la vie. Mais de plus tous les faits de conscience et les faits de conscience à tous les moments de la vie doivent-ils être regardés comme des tendances, ainsi que le veulent MM. Fouillée et Paulhan? La conception atomistique, phénoméniste des faits n'est-elle pas partiellement applicable à la conscience?

2° Les sentiments en particulier auxquels le point de vüe dynamique peut le mieux s'appliquer ne peuvent-ils être traités par une autre méthode? Ne peuvent-ils eux aussi, par exemple, s'associer par contiguïté mécanique?

Ce sont là des questions où notre étude achemine mais qui cependant en dépassent le cadre. Peut-être en dirons-nous un mot quelque jour.

F. Rauh.

ENSEIGNEMENT

LA PHILOSOPHIE AU LYCÉE

L'enseignement de la philosophie au lycée vient de traverser une crise, ou, plus exactement peut-être, la première période d'une crise qui aurait pu être mortelle, qui du moins pourrait l'être une autre fois. Le jour où le baccalauréat de philosophie, que n'exigent déjà plus les facultés de droit, ne serait plus réclamé pour les études de médecine, les classes de philosophie n'attirant plus que les futurs professeurs et les amateurs obstinés risqueraient fort d'être désertées dans la plupart des lycées et collèges de province, et singulièrement réduites ailleurs. Diverses déclarations officielles ou très autorisées et l'institution récente du certificat des sciences physiques et naturelles, qui s'ajoutera au baccalauréat de philosophie au lieu de s'y substituer, semblent bien écarter cette perspective ; cependant, pour un grand nombre d'esprits, ce mouvement, ce progrès n'est que retardé et on obtiendra plus tard pour un baccalauréat tout scientifique — classique ou moderne — les droits réservés aujourd'hui au baccalauréat de philosophie. Dans tous les cas, avec ou sans intention, c'est au détriment de la philosophie qu'ont été faites les réformes récentes, et l'un des premiers résultats a été de diminuer notablement l'effectif de plus d'une classe de philosophie. On a donc le droit de chercher, une fois de plus, à déterminer la place que cet enseignement doit avoir dans les études secondaires, celle qui lui reste actuellement, celle qu'on pourrait pratiquement lui donner, et cela en songeant surtout, comme il convient dans cette Revue et même en principe, à la morale et à la métaphysique.

I

Nous ne nous demanderons pas si ceux qui ont été chargés dans ces vingt dernières années d'enseigner la philosophie au lycée sont plus ou moins responsables de la crise actuelle. Les avis ont été fort partagés. Si d'une part on se félicitait de progrès remarquables dus à la direction de maîtres éminents, de l'autre on s'alarmait en constatant que des professeurs de plus en plus instruits poussaient jusqu'à l'anarchie pédagogique la liberté qu'on leur laissait et risquaient de compromettre l'avenir moral de la nation! L'antinomie ne paraît pas insoluble, surtout quand on définit le rôle du professeur de philosophie comme le font si heureusement les Instructions de 1890. Et vraiment, quand on relit ces pages où un maître si autorisé, parlant au nom d'une grande Commission de réformes, concluait au maintien de l'enseignement de la philosophie *dans son intégrité*, on trouve que la démonstration est faite et on hésite à reprendre ce qui a été si bien dit [1]. Cependant la philosophie semble avoir depuis lors plus perdu que gagné, et elle reste le seul enseignement contesté. L'opinion commune lui reproche de manquer d'utilité pratique : les familles préoccupées de l'obsédante limite d'âge ou des exigences d'études ultérieures sont disposées à penser que cette année est du temps perdu; et elles trouvent assez souvent pour les y encourager des professeurs impatients d'avoir plus tôt les élèves qui se préparent aux écoles, ou dédaigneux de la philosophie qui ne démontre rien et ne sert de rien! Enfin cet enseignement de luxe — grave défaut aujourd'hui — semble de plus dangereux par le scepticisme intellectuel et moral qu'il engendre ou développe. Si le mal existe et sans remèdes, ou si, dans la suite, sous la pression de ces défiances que toute concession fortifie, on devait laisser s'émietter cet enseignement en des cours accessoires, mieux vaudrait tout de suite, comme on le réclame de divers côtés, le réserver aux Facultés. Pour le moment du moins, il peut paraître opportun de reprendre la question au risque de redites, non en panégyriste mais en critique, et pour s'attacher surtout aux arguments les plus actuels.

A ceux qui allèguent la diversité des conclusions et le danger

1. Il convient évidemment de rappeler que cette démonstration a été aussi fort éloquemment présentée par M. Fouillée, M. Thamin, etc.

d'anarchie intellectuelle, on accorderait tout d'abord qu'il convient d'écarter d'ici comme du lycée en général, soit dans l'exposé des faits, soit dans la discussion, tout ce qui est de pure érudition. Analyser ou discuter les derniers mémoires scientifiques, apprécier les articles des périodiques du mois dernier, cela n'est pas la tâche du lycée où l'on doit mettre tout son soin à former non des savants, mais de bons esprits. Or, en y regardant de près, on trouverait plus qu'on ne pense en philosophie de faits bien classés et surtout de grandes questions dont les lignes essentielles peuvent être nettement marquées. Citons entre autres les théories de la sensation, de la perception, de la mémoire, etc., celles de la méthode et des méthodes, les questions de l'utilitarisme et de l'idéalisme en morale, de l'empirisme et du rationalisme en métaphysique, etc. Il suffit au lycée de prendre les grandes divisions et les points principaux, pourvu qu'on ne reste pas à la surface; et là-dessus, en dehors des connaissances positives qu'il retiendra, ne rendra-t-on pas un précieux service à un jeune esprit en lui apprenant à voir clair en soi-même, à classer ses idées, à exiger une précision qui manque aux notions et aux termes courants, à déterminer nettement le sens, la portée, les difficultés de chaque question? Sans doute il faut pour cela dépasser la récitation d'un cours et les exercices d'un écolier médiocre qui suffisent trop souvent au baccalauréat. Mais c'est une condition qu'il faudrait imposer aussi bien aux autres enseignements, car elle n'est ni moins utile, ni, en fait, mieux obtenue dans l'instruction littéraire ou scientifique. Il reste vrai que cela est plus urgent en philosophie où le bagage des connaissances n'est rien si l'on n'a appris à réfléchir; on a même pu dire que la classe de philosophie n'est que l'apprentissage de cette méthode. — Mais personne ne verra là une raison pour le supprimer ou le réduire; car nous n'avons pas trop d'esprits capables de réflexion méthodique, et ce ne sont pas des cours accessoires qui suffisent à cette discipline.

Cela une fois admis, il importe beaucoup moins que les conclusions soient ou non uniformes. Il faut seulement qu'il y en ait, qu'elles soient sincères, et qu'on apprenne aux élèves la pratique de la loyauté intellectuelle. On pourrait souhaiter plus de vérités établies, ou au moins une plus grande convergence des doctrines, pourvu bien entendu qu'elle ne fût pas artificielle et mensongère. Mais qu'y faire! Si nous réservons pour le moment la morale, la métaphysique, surtout visée ici, et la philosophie des sciences elle-

même ne comportent guère cette uniformité. Faut-il donc les écarter? Mais, à ce compte, que fera-t-on des études littéraires, de l'histoire où l'on ne veut plus avec raison une simple énumération de faits, de l'histoire de l'art récemment introduite, etc.? Est-on même bien sûr de trouver cette uniformité dans l'enseignement des sciences? Espère-t-on, d'autre part, que les questions controversées ne se présenteront pas ou plutôt ne s'imposeront pas plus tard aux esprits? Assurément non, et au lieu d'écarter l'anarchie intellectuelle, on l'aura augmentée en livrant au hasard les conclusions qu'une réflexion méthodique aurait faites plus raisonnables, plus sérieuses, moins intolérantes. Ne peut-on pas attribuer en partie aux progrès de l'éducation philosophique le mouvement qui rapproche les croyances, et ce désir d'abaisser les barrières entre les religions et entre les églises?

Reste la question morale. 1° Est-il vrai *en fait* que la réflexion et la discussion morale au lycée troublent les consciences et ébranlent la foi au devoir? Admettons, pour abréger, que le mal existe; car on accordera facilement que l'ardeur de cette foi n'est pas toujours ce qu'elle devrait être au sortir du lycée, sans entendre par là le moins du monde qu'elle soit plus vive ailleurs. Pour attribuer ce mal à la classe de philosophie, il faudrait avoir établi que les jeunes gens sont avant cette classe ou à côté pénétrés d'une conviction plus profonde et plus active; et on ne saurait le soutenir. Qu'il faille accuser, suivant les cas, l'esprit public trop indulgent, c'est-à-dire trop sceptique, la famille trop insouciante elle-même ou trop faible, la vie trop facile des classes aisées et l'entraînement du monde où l'on s'amuse, le régime d'études qui donne trop à l'instruction, pas assez à l'éducation, la funeste préparation des examens et des concours qui enlève aux études leur sens et leur attrait en faisant de tout matière de programme, quelles que soient les causes en un mot, c'est un fait : beaucoup de ces élèves n'ont pas l'initiative d'esprit et la vigueur de caractère que l'on doit souhaiter. Mais si l'enseignement de la philosophie en souffre plus que les autres, c'est un mal qu'il subit avant de l'avoir engendré. Peut-on dire du moins qu'il l'aggrave là où il se rencontre et l'inocule à ceux qui n'en sont pas encore atteints? En ce cas, il faudra sans hésiter le supprimer. Mais il faudrait voir d'abord si les élèves qui passent à côté, c'est-à-dire ceux de Mathématiques élémentaires et de Première sciences ainsi que la plupart des candidats aux Écoles Polytechnique et Saint-Cyr

reçoivent dans leur classe une meilleure éducation morale et en sortent moins fanfarons de scepticisme, plus soucieux de l'idéal moral. Personne ne l'affirmera, je pense, de ceux qui sont au courant des choses du lycée.

Ce n'est pas assez encore. Pourrait-on dire, en prenant des exemples individuels, que certains jeunes gens ont été réellement troublés et découragés dans leur foi morale par l'enseignement philosophique? Voilà qui serait difficile à démêler; il faudrait pour chaque cas une enquête spéciale, et elle montrerait sans doute que l'on s'est trompé aux apparences, ou qu'il y a eu d'autres causes pouvant aussi bien coïncider avec un autre enseignement. Cependant il ne suffirait pas, pour mettre la philosophie ou plutôt les philosophes hors de cause, d'alléguer que chacun d'eux enseigne les théories qui lui semblent les mieux établies ou les plus plausibles, sans s'inquiéter de ce qui pourra pratiquement en résulter, libre de passer vite sur la morale ou de ne donner aucune conclusion, ou même de conclure pour l'égoïsme contre le devoir. Mais ceci nous amène à la question de principe.

Est-il vrai qu'*en principe*, quel qu'il soit en fait, l'enseignement philosophique au lycée doive être au moins inutile, peut-être funeste à l'éducation morale, et que sans lui les sciences et les lettres y suffiraient ou y réussiraient mieux?

Quelle que soit, pour l'esprit, la valeur de la discipline scientifique, on ne peut prétendre que le contenu de la science, sans réflexion philosophique, suffise ou même serve beaucoup à la formation des idées morales et du caractère : les vérités qu'on y apprend sont indifférentes à l'usage qu'on en fera pour ou contre le bien de l'humanité ou des individus. Sans doute l'étude des sciences, comme tout effort généreux, doit élever l'esprit, et, indirectement, le caractère; mais cela resterait bien insuffisant, bien loin de la pratique morale; et surtout les élèves n'apportent que bien rarement à l'étude des sciences elles-mêmes cette ardeur désintéressée qui lui donnerait une portée morale; presque tous sont des candidats à un examen ou à un concours, et qui apprendraient aussi bien n'importe quoi si le programme le réclamait; les meilleurs n'ont pas le temps d'aimer la science pour elle-même et d'en retirer un profit moral. Il ne faut pas parler ici de l'influence personnelle des maîtres : ceci ne serait plus spécial à l'enseignement des sciences, et les professeurs de sciences, qui peuvent être excellents éducateurs, n'en ont pas en moyenne plus

que d'autres le souci, et n'en prennent pas le temps; il arrive même fort souvent que, mise à part la discipline de la classe, ils estiment, comme bien d'autres, quelques-uns même avec une pointe de dédain, que cette tâche est étrangère à leur enseignement.

Les lettres touchent plus directement aux choses morales, et on leur reconnaît volontiers une grande valeur éducatrice; mais elles ne suffisent pas non plus, à moins qu'on y introduise d'une part cette réflexion morale qui est justement en cause, de l'autre un souci toujours présent du moralisme auquel, pour des raisons diverses bien entendu, élèves et maîtres ne sont pas toujours disposés. Prise en elle-même, la littérature comme la science est indifférente aux applications morales : et on ne dira pas que la lecture d'un chef-d'œuvre ou d'une œuvre de talent quelconque relève toujours le courage et raffermit la foi morale. L'histoire elle-même, si nécessaire et si puissante pour l'éducation, n'a toute sa valeur que si elle est pénétrée d'un enseignement moral et si on invite les jeunes esprits à la réflexion libre et personnelle. Le goût désintéressé des belles choses, comme l'amour du vrai, peut sans doute élever l'intelligence et, dans certains cas, le caractère; mais, sans compter le risque de dilettantisme, cela ne suffit pas à une éducation morale; et, ici encore, les élèves sont trop souvent des écoliers ou des candidats préoccupés du programme. De même enfin, l'action du maître peut être profonde et salutaire; mais elle est toute personnelle, et, si certains professeurs de lettres songent plus volontiers à l'éducation, ne sont-ils pas ainsi amenés, surtout dans les dernières classes, à philosopher avec leurs élèves sur les questions morales? N'oublions pas aussi que beaucoup de maîtres distingués et brillants se moquent volontiers des *éducateurs*, ou les prennent doucement et amicalement en pitié.

Peut-être pensent-ils que la religion, la famille ou toutes deux ensemble peuvent seules donner l'instruction morale avec l'autorité qu'il faut pour la rendre efficace. Mais, dans un cas, ce serait renoncer à toute éducation libérale; et si l'État ne devait pas, directement ou non, contribuer à former le caractère des citoyens de demain, autant vaudrait qu'il fermât ses écoles. Dans l'autre, ce serait, en oubliant l'internat que l'on ne peut supprimer, méconnaître que la famille, que rien ne peut remplacer, est parfois insuffisante et n'est jamais seule à diriger l'éducation de l'enfant. Et quand tant d'influences s'ajoutent ou s'opposent à la sienne, celle des parents et des amis, celle des camarades, celle de la rue même et des journaux, dira-t-on

que l'enseignement de l'État n'a rien à y voir et n'y peut rien faire de bon! Personne ne peut songer en notre temps à garantir l'esprit des jeunes gens de la réflexion sur les idées morales : il serait bien plus urgent de les y amener pour les diriger ensuite.

Reste enfin que cet enseignement soit transporté à la faculté, où la liberté des maîtres est entière, et où l'esprit plus mûr des étudiants peut aborder sans péril la discussion. Mais de deux choses l'une : ou bien on instituera à la faculté pour l'année qui suivra la sortie du lycée un cours d'ensemble et obligatoire : alors ce sera un simple transfert, non une solution; ou bien la faculté restera libre de fixer les programmes et les étudiants de suivre tel ou tel cours : alors, à moins de revenir au premier cas, on laissera sans instruction morale tous ceux qui ne poursuivront pas des études supérieures; parmi les autres, on risquera d'avoir surtout des amateurs, peut-être des auditeurs de passage qui viendront entendre une leçon de temps en temps; et sur ces auditeurs parfois trop nombreux, toujours jaloux de leur indépendance, l'enseignement aura grande chance de rester sans action pratique; chacun des cours portera sur une partie ou même sur un point spécial de la philosophie, la morale pourra être laissée dans l'ombre et l'unité de ces études disparaîtra; enfin on ne pourra sans paraître porter atteinte aux droits de l'enseignement supérieur contrôler et surveiller l'instruction morale, si elle y trouve place. En résumé, la science philosophique y gagnera, la faculté gagnera des étudiants; mais l'éducation morale n'y gagnera rien : au contraire.

Il est donc nécessaire que le lycée garde un enseignement philosophique et surtout moral. Mais dans quelle mesure peut-il être dirigé et de quel côté? On peut fort bien concevoir que le maître se borne à exciter l'initiative des jeunes esprits qui l'écoutent, les intéresse à l'exposé des théories, les invite à de subtiles analyses ou à d'amusants conflits d'idées, puis les laisse là sans conclure ou sans les presser de conclure eux-mêmes, content de les avoir instruits et affinés, heureux peut-être de leur avoir inspiré l'horreur de la naïveté et le goût du dilettantisme. Il y a là une question très délicate, qui concerne surtout l'enseignement de la philosophie, mais non pas exclusivement, car elle intéresse aussi celui de l'histoire, celui de la littérature et le rôle du professeur de lycée en général. Or, tout en assurant aux maîtres cette liberté qui fait la force de leur enseignement et sa dignité, il faut avoir la loyauté de déclarer que le lycée

n'est pas la faculté, et que l'Etat qui se fait éducateur au lycée ne peut pas ne pas y enseigner le devoir. Il ne s'agit pas d'imposer un catéchisme officiel; l'idéalisme moral peut se rattacher à plus d'une doctrine philosophique; mais quelle que soit la métaphysique dont on fasse suivre ou précéder la morale, il faut une morale, car l'Etat qui est un pouvoir pratique doit songer d'abord à l'action; et il faut pour l'enseigner, pour tâcher de la faire pratiquer, une conviction sincère et agissante. On ne saurait trop y insister; la théorie pure ne suffit pas; il faut, en instruisant, persuader d'agir. A vrai dire, il n'y a là rien de nouveau (voir les Instructions de 1890), rien que tout le monde n'accepte en principe ou ne sous-entende. Mais peut-être la morale est-elle trop souvent la partie la moins développée du cours, comme étant plus facile à apprendre ou à enseigner — ce qui est loin d'être vrai. Peut-être hésite-t-on surtout à prendre résolument un rôle actif, un rôle d'apôtre, dit-on plaisamment, où l'on craint d'avoir plus de ridicule que de succès : à tort, car le pédantisme seul serait ici ridicule, la chaleur des convictions n'exclut pas le talent, et le succès viendra à qui s'en donnera la peine. Peut-être aussi faudrait-il que l'opinion fût là-dessus plus décidée et plus pressante, tout au moins que le ridicule ne fût plus à craindre : mais l'opinion ne doit pas seule ici faire autorité, et, qui sait si, en s'y mettant résolument, de bonne volonté, on ne fixerait pas cette opinion même qui, à des heures de crise comme la nôtre, ne demande qu'à se fixer? Dans tous les cas, on ferait œuvre bienfaisante : les tièdes ou les timides — et je ne parle plus seulement des philosophes — seraient plus confiants, plus actifs : le lycée ne paraîtrait plus se désintéresser de l'éducation.

En résumé, tous les enseignements doivent servir à cette tâche, mais celui de la philosophie y doit être principalement consacré parce qu'il comprend l'étude méthodique de la morale et s'adresse à la réflexion des jeunes gens à la veille de leur entrée dans la vie d'hommes et de citoyens.

On a dit très justement, dans cette *Revue* même, qu'il n'y a pas pour enseigner la philosophie une méthode unique, mais divers procédés que chacun combine de son mieux pour faire sa méthode. Leçons dogmatiques, interrogations socratiques, discussions naissant à l'improviste ou provoquées à propos, comptes rendus de lectures faites par les élèves, dissertations orales, etc., l'essentiel est que tout cela soit vivant, et, au point de vue moral, efficace. Moralement, c'est

peu de chose que d'avoir appris à des candidats ce qu'ils devront répondre à l'examen s'ils sont prêts à l'oublier ensuite ; et cela arrive tous les jours, pour tous les enseignements. Il faut aller plus profond, mordre sur les sentiments et le caractère, et cela est plus difficile, car il faut vaincre l'inertie ou même une résistance positive. Mais cela se peut, surtout en rapprochant à chaque instant la théorie morale de la vie pratique, et même, ne craignons pas de le dire, de l'actualité ; en imposant cette vérité aujourd'hui paradoxale que de tous les enseignements du lycée celui de la philosophie est le plus immédiatement *pratique*. Bien entendu, il y faut de la réserve et du tact : il ne s'agit pas de porter en classe les polémiques du jour ; mais les questions générales et actuellement pressantes ne manquent pas : il suffit de s'en tenir à une discussion impersonnelle : rien n'est plus facile et plus utile que de s'abriter derrière Aristote ou Platon.

Ainsi compris, devant aboutir aussitôt que possible à l'action, l'enseignement philosophique ne serait que le couronnement indispensable des études du lycée, coordonnant les résultats acquis et mettant le jeune homme en possession de soi-même. Indispensable, ai-je dit, car rien n'est plus nécessaire aujourd'hui que de préparer les jeunes gens à exercer avec clairvoyance et, j'y insiste, avec conviction leur rôle d'hommes et de citoyens, à comprendre, et si possible à résoudre par le sentiment et la volonté autant que par l'intelligence les questions morales et sociales. On l'accorde volontiers en paroles, et ces phrases sont devenues banales : mais rien ne serait moins banal que de le faire en réalité. A cette tâche qui est la principale il faudrait donc faire servir, non opposer l'instruction scientifique ou l'instruction littéraire, ni les faire prévaloir sur elle. Elle est plus urgente assurément, pour apaiser les haines sociales et prévenir peut-être des catastrophes, que cette accumulation de connaissances réclamées par les examens et concours, souvent oubliées ensuite et qui nous font illusion. La conclusion simple et naturelle est que l'enseignement philosophique au lycée, au lieu d'être réservé dans son intégrité à une seule classe, distribué accessoirement et par fragments à plusieurs autres, devrait être le pivot des études, diversifiées d'ailleurs, de la dernière année du lycée.

II

En fait, il reste une classe où la philosophie est l'objet de l'enseignement principal et peut donner ce qu'on est en droit d'en attendre; mais cette classe ne paraît pas devoir se développer, car l'enseignement moderne, qui lui amène les élèves de Première lettres, attirera naturellement une clientèle surtout scientifique; et dans l'enseignement classique, les bacheliers de Rhétorique iront sans doute aussi de plus en plus aux Mathématiques élémentaires. Sauf les futurs médecins en effet, ils trouveront de ce côté plus de carrières ouvertes, et, d'autre part, les bons élèves peuvent fort bien, avec des leçons complémentaires, se préparer *en outre* à l'examen de philosophie ; c'est un mouvement qui se dessine et ne peut que s'accentuer, au profit du baccalauréat de philosophie, mais au grand détriment de la classe et surtout des études de philosophie : apprendre de la philosophie pour l'examen, cela suffit en général au succès, mais ce n'est pas philosopher, et ces jeunes gens n'ont pas le temps de faire autre chose.

Du moins, dira-t-on, dans cette classe même de Mathématiques élémentaires et dans la Première sciences, trois heures par semaine sont consacrées à des éléments de philosophie scientifique et morale ; n'est-ce pas l'essentiel? Oui, sans doute, on peut faire entrer toute la philosophie dans ce programme; c'est ce que disent si bien encore ces Instructions de 1890 en montrant d'ailleurs (p. 111) que les réductions du programme d'ensemble « suppriment les principaux avantages d'une culture philosophique ». Et c'est bien, en effet, ce qui manquera toujours à ces cours qui comportent tant de questions intéressantes : la culture philosophique. On ne peut que par artifice, ou en passant, toucher aux idées de psychologie et de métaphysique qui donnent une base ou un sens à la logique et à la morale ; ce n'est pas assez pour en faire sentir tout l'intérêt et montrer l'unité des études philosophiques. Surtout ces cours sont accessoires ou inévitablement considérés comme tels; ils n'ont pas de sanction écrite au baccalauréat ni même un juge spécial à l'examen oral [1]; c'est plus

1. Que l'on ne se méprenne pas; ce juge non spécial peut être fort compétent, mais il a trop de questions diverses à poser pour donner à l'interrogation de philosophie le temps nécessaire.

qu'il n'en faut pour qu'ils soient en principe négligés ou suivis de moins près par des élèves qui sont d'ailleurs très chargés de besogne, réclamés pour les mathématiques et la physique, parfois même, faut-il le dire? plus ou moins discrètement détournés de la philosophie sous prétexte qu'on se tire assez facilement d'affaire à l'examen oral. Aussi la moyenne des élèves n'y donne-t-elle qu'un travail accessoire, une attention dédaigneuse ou contrainte, et n'en voit pas l'attrait : les meilleurs, qui travaillent aussi davantage pour les autres cours, n'ont pas le temps qu'il faudrait pour réfléchir, penser par eux-mêmes et trouver; souvent ils le regrettent sans pouvoir mieux faire. Voilà à quelles difficultés se heurte ici l'enseignement philosophique, et il faudrait vraiment des maîtres exceptionnels pour y obtenir cette initiative intellectuelle et morale qui en est le vrai profit. Ce qu'on pourrait réclamer dans la classe même de philosophie, on n'est pas en droit de l'exiger ici, ni de l'espérer.

Il n'y a rien à dire de la conférence de philosophie dans la classe de Mathématiques élémentaires (ancien régime) puisqu'enfin elle va disparaître. Mais il reste à mentionner en Quatrième moderne une heure de morale par semaine. Cet enseignement se rapproche de celui de l'école primaire et offre des difficultés semblables : et même, si on interroge des enfants qui ont passé de l'un à l'autre, il semble que les élèves du lycée aient, avec plus de politesse extérieure, moins de curiosité naïve pour les choses morales. Dans tous les cas il ne faudrait pas, étant données les mœurs actuelles, compter trop sur cette conférence au point de vue de l'éducation; elle peut néanmoins donner des résultats, et le mal tient plutôt aux causes générales d'inertie que nous avons indiquées.

Voilà toute la part de la philosophie dans l'enseignement secondaire. Remarquons en passant qu'au delà du baccalauréat, dans les classes préparatoires aux Écoles, excepté la Rhétorique supérieure, il n'y a plus de place pour la réflexion philosophique : sauf peut-être, par occasion, à propos de tel ou tel devoir français, presque toujours superficiellement traité par les élèves.

III

Il ne semble donc pas qu'on soit près du but. Cependant les obstacles, à part ceux que rencontre l'œuvre *générale* de l'éducation, sont

plutôt artificiels, ce qui ne veut pas dire qu'ils soient faciles à supprimer. Par exemple, nous sommes tellement respectueux des programmes une fois établis que la philosophie ne serait pas dédaignée ni sa place discutée, si elle était inscrite avec une sanction suffisante dans les programmes des Écoles spéciales militaires. Voilà évidemment une proposition paradoxale et qui ferait sourire bien des gens : elle n'est pourtant que raisonnable [1]. Et on pourrait, respectueusement et discrètement, ajouter que notre armée ne serait pas moins forte si nos officiers réfléchissaient plus volontiers aux questions morales et sociales. Cet excellent petit livre *Pingot et moi* n'est-il pas d'un officier qui a philosophé?

Quant au parti pris de passer à côté de la classe de philosophie, il est presque toujours inspiré aux élèves et aux familles par les exigences de la limite d'âge [2]; et vraiment, sans méconnaître la haute valeur et les services des Écoles Polytechnique et Saint-Cyr, ne peut-on estimer que la tyrannie de leurs concours n'est pas uniquement bienfaisante? Ne peut-on penser tout bas, avec beaucoup de ceux qui voient de près ces concours et leur préparation, que le véritable esprit scientifique n'a pas tout le bénéfice de ces efforts, et que ce moyen de sélection coûte une dépense exorbitante d'énergie et peut-être de santé? Ne peut-on dire tout haut que cette organisation et ces programmes si étroits — que l'Université subit sans y avoir collaboré — faussent bien souvent les études secondaires en obsédant longtemps à l'avance l'esprit des jeunes gens? L'enseignement de la philosophie et l'éducation morale gagneraient beaucoup, et notre armée ne perdrait rien, si ces programmes faisaient ou laissaient place à des études morales et sociales. En continuant de le réclamer, ne l'espérons pas trop. Mais du moins, dans l'Université même, si l'on sentait aussi pressante que nous la croyons la nécessité d'une éducation civique, ne pourrait-on donner à la philosophie son rôle d'enseignement général et commun à tous les élèves? Ne doit-elle pas l'avoir au même titre que l'histoire, la géographie, la littérature? Il faudrait pour cela que les futurs bacheliers fussent tous dans la

1. On s'habitue fort bien à regarder comme importante la composition réclamée à l'entrée de l'École du service de santé militaire : cette composition peut porter sur un sujet de philosophie.

2. La philosophie n'est pourtant pas toujours nuisible aux futurs polytechniciens : on a montré récemment qu'à l'Ecole les bacheliers de philosophie sont dans la proportion de 40 pour 100, tandis qu'ils ne constituent que 15 pour 100 des classes de mathématiques spéciales.

dernière année réunis pour l'enseignement philosophique et historique (cinq classes par semaine); ils se répartiraient le reste du temps en des sections ou des cours librement choisis — mathématiques, sciences physiques, sciences naturelles, sciences économiques et sociales, — sans distinction entre l'enseignement classique et l'enseignement moderne. Ce système ne semble ni compliqué ni même difficile à substituer au système actuel. On pourrait même à la rigueur, en écartant, quoique à regret, l'histoire de la philosophie, réduire à trois les classes communes de philosophie, pourvu que cet enseignement restât un enseignement principal avec une sanction écrite au baccalauréat. Cela suffirait encore pour montrer aux jeunes gens, avec chance de réussir, que chacun de nous doit donner un sens élevé à sa vie et s'inquiéter de sa fonction morale et sociale. Plus prochainement, et pour parer au plus pressé, on pourrait ajouter simplement en Mathématiques élémentaires et en Première sciences une classe de philosophie par semaine, avec la composition écrite à l'examen. Ce serait peu de chose à prendre sur les sciences, et un sacrifice facile à justifier : au lieu de former des *spécialités* l'enseignement secondaire n'a-t-il pas pour rôle de préparer par une *culture générale* une élite d'hommes et de citoyens? On réussirait ainsi petit à petit à faire avancer cette idée juste, et l'on s'acheminerait vers la solution que nous indiquions tout à l'heure.

Dans tous les cas on ne saurait trop le redire, et ce sera la conclusion de ces courtes observations, l'enseignement philosophique et moral tel que nous avons essayé de le caractériser est le plus pratique de tous les enseignements du lycée. Il est même le seul directement pratique, le seul dont les conclusions puissent dès demain, dès aujourd'hui, sans éducation professionnelle, se traduire en actions. La bachelier d'hier attendra longtemps avant d'être un médecin, un avocat, un officier, un industriel; mais il faut déjà qu'il soit un honnête homme et bientôt un bon citoyen. Si donc, en face des problèmes sociaux qui s'imposeront demain à nos bacheliers, on s'assure qu'ils en trouveront la solution dans l'algèbre ou la physique; si, en face de l'horizon chargé d'orages, on estime que le goût éclairé du théâtre ou du roman les soutiendra dans toutes les épreuves; si l'on juge en un mot que les sciences pures ou les lettres pures — si nécessaires et si précieuses — suffiront à leur dicter leurs devoirs de citoyens et de chefs de famille, ou si l'on pense qu'il n'y a qu'à laisser aller les choses, abandonnant à l'intérêt personnel ou à un instinct

obscur le soin de démêler la tâche de la vie, alors on doit sans hésiter supprimer comme un encombrement l'enseignement philosophique du lycée; les amateurs de belles théories trouveront ailleurs à s'en instruire. Mais si l'on croit que la conduite morale réclame autre chose qu'un examen de fin d'études et que la science d'un bachelier ou même d'un polytechnicien ne suffira jamais à donner la règle de la vie sociale, si l'on admet qu'il faut renoncer à un pur instinct trop souvent égoïste, et bon gré mal gré faire appel à la réflexion, si l'on se persuade enfin que la tâche de l'éducation doit tout dominer et que l'enseignement supérieur ne peut s'en charger à moins d'une vaste réorganisation qui atteindrait les Écoles spéciales — alors on demandera que tout enseignement du lycée, celui des lettres, celui de l'histoire, celui des sciences même, etc., soit pénétré de philosophie morale, et couronné par une année spéciale de philosophie où tout convergerait vers l'éducation morale et civique.

C. Chabot.

DISCUSSIONS

SUR L'ÉVOLUTIONNISME

ET LE

PRINCIPE DE LA CONSERVATION DE L'ÉNERGIE

RÉPONSE A M. L. COUTURAT

A propos de l'appréciation compétente et sympathique de M. L. Couturat touchant mon étude sur l'évolutionnisme physique [1], je désirerais présenter brièvement quelques observations, afin de compléter et d'élucider certains points sur lesquels j'avais cru inutile d'insister.

La critique des doctrines évolutionnistes fondées sur la physique, et, en particulier, de la thèse émise par Spencer dans les « Premiers Principes », ne doit pas se confondre avec la critique de la physique mathématique et de la thermodymamique. Que le principe de la conservation de l'énergie soit ou non incompatible avec le principe de Clausius, l'illogisme fondamental que j'ai cru devoir signaler ne subsiste pas moins. On a voulu déduire la nécessité de l'évolution d'un principe de la persistance ou conservation de quelque chose (force, énergie mécanique, masse, etc.), et cette prétention est évidemment illusoire. Pour le montrer j'ai choisi l'énoncé le plus clair,

1. Voir les nos de septembre et de novembre 1893 de la *Revue de Métaphysique et de Morale.*

le moins controversé du principe de conservation, à savoir la conservation de l'énergie, et j'ai conclu qu'un système fermé et conservatif est nécessairement périodique. Dans la démonstration élémentaire que j'ai donnée la considération du cas limite, où la variation du potentiel serait asymptotique (voir p. 446 et 568, 569), n'infirme en rien la valadité des conclusions. Le cas général est celui d'une période finie ; le cas limite, exceptionnel, est celui d'une période infinie. Si l'on se donne un semblable système, abstraction faite de toutes autres considérations, il y a une infinité de chances en faveur de l'oscillation réelle, à période finie, contre une en faveur de l'oscillation à période infinie ; mais ceci n'empêche nullement de dire que le système précité est oscillatoire, que son caractère propre, conséquence immédiate de la conservation de l'énergie, est la périodicité, de même qu'on dit que deux droites d'un plan se coupent toujours en un point, qu'une courbe de degré n est coupée par une droite en n points, etc. S'il s'agit de critiquer les principes de la thermodynamique, le cas limite acquiert de l'importance, car il explique la possibilité de l'irréversibilité ; mais il n'est ici question de rien de pareil. L'erreur que je combats consiste à déduire, comme on l'a fait, du seul principe de la conservation, l'évolution ou transformation indéfinie, tandis qu'il implique, au contraire, le rythme ou la périodicité, qui n'est rien moins que l'évolution. Que penserait-on du raisonnement suivant : la figure d'équilibre d'une masse fluide en rotation est un ellipsoïde de révolution aplati ; or la sphère est un cas particulier dans cette classe de figures ; il en résulte que la terre, qui a été autrefois à l'état fluide, doit avoir la forme sphérique ? C'est à un raisonnement du même genre qu'on peut ramener la prétendue démonstration de l'évolution du cosmos en partant du principe de la conservation.

Aussi bien avais-je jugé superflu de parler du cas limite puisqu'il n'entre nullement en ligne de compte. Ma démonstration élémentaire, destinée à tout lecteur, et non aux seuls mathématiciens — qui, d'ailleurs, n'en ont pas besoin pour se convaincre de l'inexactitude que j'ai voulu relever, — me paraît donc amplement suffisante, et le manque de rigueur que lui reproche M. Couturat n'est qu'apparent, étant donné l'objet de la discussion ; elle a, en outre, l'avantage de la simplicité.

Pour les mêmes raisons, en ce qui concerne l'exemple du pendule, je pouvais laisser de côté le cas limite correspondant. C'est aux mou-

vements pendulaires ou petites oscillations, et, en général, aux « petits mouvements » d'un système de points dérangés de leur position normale d'équilibre stable, que je faisais allusion. Pour tous ces mouvements, l'énergie totale est constante en tous les points de la trajectoire. L'exemple est limpide et frappant; c'est pourquoi je m'en suis servi. Il fait comprendre en même temps le défaut du raisonnement de Spencer, dans lequel ce dernier considère l'univers comme primitivement en état d'équilibre *instable*, en même temps que comme système conservatif; l'évolution découle de la première propriété et non de la seconde, comme il l'a cru; mais on saisit alors tout l'arbitraire de son hypothèse fondamentale.

Les conclusions indiquées ne sont valables que si l'on suppose à l'univers une masse finie. Reste la question de savoir si l'univers n'aurait pas une masse infinie. Si l'univers a une masse infinie, peut-être sa période est-elle nécessairement infinie?

J'ai évité d'envisager cette possibilité; en premier lieu parce qu'elle conduit à admettre l'infini actuel et que cette conception, ou pseudo-conception, paraît manifestement contradictoire; en second lieu parce que si l'univers, en tant que système de points matériels distincts, chacun de masse finie, a une masse infinie, il faut aussi qu'il soit infini en étendue, et que le principe de la conservation de l'énergie n'a plus de sens lorsqu'on l'applique à un système illimité de masse infiniment grande. On pourrait éviter l'obstacle en supposant la matière continue, mais la continuité de la matière implique sa divisibilité à l'infini et feint la réalisation de l'infini actuel; la difficulté change d'expression, mais ne disparaît pas.

Au surplus, le principe de Clausius, lui-même, n'est pas en contradiction avec la périodicité réelle, à condition toutefois qu'on assigne à l'univers une masse finie. Rankine l'a indiqué dans une étude sur la reconcentration de l'énergie mécanique du monde. Il montre que la chaleur diffusée et perdue par rayonnement peut finalement se reconcentrer en foyers qui constitueraient à nouveau des sources d'énergie utilisable. Il est loisible, du reste, de faire encore d'autres suppositions, mais, comme toutes ces hypothèses n'ont qu'une utilité spéculative, et qu'en outre elles font sortir les principes de la physique du cadre pratique où ils doivent se renfermer, il semble peu profitable de s'y arrêter.

Il me reste à dire quelques mots de la « répétition intégrale », où M. Couturat ne voit qu'un préjugé.

Il importe de ne pas se méprendre sur le sens et la portée de ce principe. Je le considère comme un principe rationnel ou comme une forme générale de la conception abstraite des phénomènes, nullement comme l'expression d'une réalité objective [1].

Que l'univers soit trop vaste ou trop complexe pour qu'un même phénomène puisse y apparaître deux fois, on n'en sait rien. Si nous concevons l'univers sur le modèle de notre conscience, nous nions la répétition; si nous le concevons, au contraire, comme *objet* de science et d'induction, nous affirmons la répétition. Que les phénomènes se répètent intégralement ou non, ou même ne se répètent pas, là n'est point la question. Il est clair qu'ils changent, puisqu'ils n'existent que grâce à des consciences, par elles et pour elles, et que les consciences changent, se renouvellent et créent constamment. Mais la croyance aux lois implique la répétition. Les lois empiriques, d'abord, ne se fondent que sur la répétition, car, autrement, comment prendraient-elles naissance? Ensuite, le principe des lois et la raison explicative transforment la répétition grossière en répétition identique ou intégrale. Nos lois physiques ne sont que des lois approchées, assurément; mais le principe des lois, est-il un principe approché? Nullement; c'est un principe rationnel; c'est une démarche active de l'esprit en vue de fonder la connaissance, et, comme telle, absolue.

Il paraît acquis que le fondement de l'induction n'est pas empirique, mais rationnel, que nous *postulons* la nécessité des lois ou le déterminisme physique, de même que nous postulons le fondement de la géométrie euclidienne. La condition même de l'explication synthétique des phénomènes réside dans l'induction, et l'induction n'est pas autre chose qu'un postulat de la répétition intégrale.

Telles conditions étant réunies, tel phénomène se produit; on en conclut que si toutes ces conditions sont données à nouveau, le phénomène se produira. Voilà l'induction. Maintenant, lesdites conditions ne seront peut-être pas de nouveau données. Il semble que cela ne soit pas nécessaire, et, cependant, si l'on refuse ce second point, on nie la légitimité de l'induction. En effet, si ces conditions ne se reproduisent pas intégralement, c'est que d'autres les remplacent, en tout ou en partie. Or ces autres conditions amèneront la

1. Voir mon article sur *la Répétition et le Temps* (*Revue philosophique*, septembre 1893).

production d'un autre phénomène, aussi déterminé que le premier; aussi déterminé, dira-t-on, mais en vertu de quoi, sinon de l'induction, qui permet d'affirmer que, ce nouveau groupe de conditions se répétant, le phénomène qu'il nécessite se produit? Il faut donc penser que ce nouveau groupe *peut* se répéter identiquement. Il faut, en outre, penser qu'il *doit* se répéter identiquement. Car autrement, comment établir l'induction? En effet, si ce groupe ne se répète pas, c'est qu'un autre se présentera à sa place, et ce troisième groupe de conditions, différent en tout ou en partie du précédent, déterminera un troisième phénomène; le déterminera, mais en vertu de quoi? Et l'on retombe sur la même difficulté. En un mot, le principe de l'induction comprend deux parties, l'une hypothétique, à savoir que *si* telles conditions sont données, tel phénomène se produira, l'autre catégorique, à savoir que telles conditions seront effectivement données. Et ces deux parties sont, dans la pensée, inséparables. Accepter la partie hypothétique, en rejetant l'affirmation catégorique, revient à justifier l'induction au moyen d'une régression *ad indefinitum*, c'est-à-dire à ne point la justifier du tout.

Sans l'hypothèse de la répétition, le principe de l'induction se réduit à un principe métaphysique confus, à la causalité universelle ou à la solidarité dynamique des éléments de l'univers, notions qui ne reposent que sur un vague sentiment de l'efficace analogue à l'action volontaire. Comment soutenir, en effet, qu'un phénomène est *déterminé* par un groupe de causes, si ce groupe est quelque chose de nouveau, d'exceptionnel, qui ne s'est jamais présenté et qui ne se représentera jamais plus, et s'il en est de même du phénomène qu'il détermine? N'est-ce pas là une affirmation gratuite?

En résumé, la possibilité de l'induction se confond avec la possibilité de la répétition intégrale. Comme je l'ai soutenu, ce sont deux conditions de la science du monde extérieur ou de l'expérience externe.

Autrement dit, la croyance aux lois physiques permet de *prévoir* les phénomènes. Mais on ne prévoit que ce qu'on connaît, on ne prévoit que ce qu'on a déjà vu. Ce qu'il y a d'absolument nouveau, d'original, d'individuel dans tout phénomène est, précisément, ce qui échappe à la prévision, à la détermination, à la loi. Les lois qualitatives, ne serrant pas le phénomène d'assez près, sont remplacées progressivement par des lois quantitatives, et celles-ci éliminent entièrement le contingent, c'est-à-dire l'indéterminé, et ne s'appliquent

qu'au déterminé, aux relations fixes, c'est-à-dire à ce qui ne varie pas ou se répète.

Qu'on remarque, d'ailleurs, que le phénomène, objet de science, est déjà une abstraction très éloignée de la donnée sensible concrète. Quand on réduit ensuite le phénomène au mouvement et la diversité des phénomènes à la diversité des modes du mouvement, on se place définitivement dans l'abstrait, hors de la durée. Les lois physiques, plus elles se rapprochent de la forme mathématique, tendent à devenir, comme le sont les vérités géométriques, des vérités intemporelles, des *Idées*, au sens platonicien du mot. On a souvent dit que nous ne connaissons les phénomènes que par leurs *rapports*. Les lois physiques expriment l'universalité et la constance de ces rapports. Une fois rattachées par la raison explicative à un principe ultime, les lois, exprimant ce qui, dans les phénomènes, se retrouve partout et toujours, en expriment la répétition intégrale. Quant à se demander si elles seront éternellement vraies, il n'y faut pas songer, car ce serait leur attribuer une existence de choses en soi ou de substances; autant vaudrait demander si les théorèmes de la géométrie sont, eux aussi, éternels.

Maintenant, on découvre chaque jour des phénomènes nouveaux, partant des lois nouvelles. Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon le progrès de la pensée et son activité créatrice? La loi physique est une forme de la conception des phénomènes; la conception du phénomène, l'invention de la loi et son acceptation par les consciences sont des *actes* et, comme tels, ont un commencement et auront une fin. Mais la loi, considérée en elle-même, n'est ni un acte, ni une chose qui dure. Et il en est de même du phénomène, envisagé sous ce rapport, en tant qu'il ne fait qu'un avec la loi qui l'explique. On comprend ainsi quel est le sens qu'il faut attribuer à la répétition intégrale; il ne faut y voir qu'une expression du fondement de l'induction.

LOUIS WEBER.

L'IMITATION ET LA LOGIQUE SOCIALE

La réponse de M. Tarde à mes objections me permet de préciser le sens des réserves que j'ai cru devoir faire à l'égard de ses théories. On peut distinguer dans l'œuvre sociologique de M. Tarde deux parties : 1° l'explication d'un grand nombre de similitudes sociales soit par l'imitation, soit par la logique sociale ; ce qui n'interdit pas au sociologue l'emploi d'autres causes, sociales ou non, pour expliquer d'autres faits ; 2° un système exclusif, qui a pour but la constitution d'une sociologie générale indépendante de l'histoire, et d'une sociologie pure indépendante de la biologie ; pour moyen la constitution d'une théorie de l'imitation et d'une théorie de la logique sociale, la seconde théorie dépendant de la première. Je n'ai pas critiqué les explications particulières de M. Tarde, souvent vraies et toujours ingénieuses, en tant qu'elles ont seulement pour objet de nous montrer par des exemples l'action de deux des causes qui agissent en sociologie. J'ai critiqué son système en tant qu'il a pour objet de ramener à l'imitation toutes les causes sociales des similitudes sociales et de réduire la logique elle-même à n'être une logique sociale que dans la mesure où elle s'exerce sur des imitations. Et j'ai tenté d'établir d'abord qu'il existe des inventions sociales nécessaires, c'est-à-dire des similitudes sociales dont la cause, sans être l'imitation, n'en est pas moins purement sociale, et qu'il existe par conséquent une logique sociale, qui, tout en rentrant dans la sociologie pure et dans la sociologie générale, n'en demeure pas moins indépendante de la théorie de l'imitation. J'ai tenté d'établir ensuite que la théorie de l'imitation ne rentre dans la sociologie pure et dans la sociologie générale que si l'idée d'imiter est elle-même une invention sociale nécessaire et que par suite la théorie de l'imitation n'est pas à la logique sociale ce qu'un tout est à un autre, mais ce que la partie

est au tout. J'ai tenté d'établir enfin qu'en un certain sens il n'y avait pas de sociologie pure et que, si, dans un autre sens, il en existait une, elle se confondait avec la logique sociale. J'ai donc cru devoir critiquer dans le système de M. Tarde et le moyen et le but, me trouvant en désaccord avec lui à la fois sur l'existence et la définition de la sociologie pure et sur le rapport des deux parties dont il la compose : au lieu de subordonner, à l'intérieur de la sociologie pure, la théorie de la logique sociale à celle de l'imitation, j'ai ramené la théorie de l'imitation à celle de la logique sociale; et au lieu de voir dans l'existence d'une sociologie pure un postulat incontestable, j'y ai vu une hypothèse dont il aurait fallu d'abord prouver la réalité ou définir les conditions de possibilité.

Sur l'objet général de ma critique, il me semble que M. Tarde s'est mépris : j'ai tort, dit-il en effet, de croire que l'imitation soit pour lui la seule cause des similitudes sociales et que l'étude de l'imitation constitue à elle seule la sociologie pure; car il explique certaines similitudes sociales par des causes organiques, et à côté de la théorie de l'imitation, partie principale de la sociologie pure, il laisse place à une logique sociale. — Mais je me suis borné à dire qu'il considérait l'imitation comme la seule cause *sociale* des similitudes sociales; et qu'il *subordonnait* la logique sociale à l'imitation, la logique ne devenant une logique sociale que dans la mesure où elle s'exerce sur des imitations, soit pour produire l'imitation d'une invention donnée, soit pour faire sortir d'un groupe d'imitations antérieures une invention nouvelle. Ce sont ces assertions que M. Tarde maintient, et ce sont elles que j'ai combattues.

Aux objections particulières que je lui ai faites, que répond-il? D'abord, dit-il, l'imitation est la seule cause sociale des similitudes sociales, parce qu'elle est présente partout où il y a lien social et là seulement. Sans doute, ajoute-t-il, il n'y a pas imitation partout où il y a « société », si l'on entend par ce mot une pluralité d'individus vivants et conscients qui se savent ou se croient liés par des rapports pratiques; mais cette définition est trop large et s'applique à des cas où il n'y a pas véritablement lien social. Et partout il y a un « groupement social » et par suite un lien social véritable, il y a imitation. Car tout groupement social suppose la croyance qu'un tel groupement est préférable à la vie solitaire; et cette croyance n'a été à l'origine qu'une invention individuelle, propagée ensuite par voie d'imitation. — Selon moi, au contraire, cette croyance est

la conséquence nécessaire de certaines conditions physiques, biologiques et psychologiques, où l'imitation n'est pour rien; elle se produit partout où des individus vivants et conscients, chez lesquels une force intellectuelle suffisante accompagne une force physique insuffisante, se savent ou se croient simultanément placés en relation avec des causes extérieures par lesquelles ils se savent ou se croient menacés de douleur ou de mort; et la communauté des conditions physiques, biologiques et psychologiques explique chez les différents individus la communauté de croyance à l'utilité d'un groupement social, de la même manière exactement que la similitude du milieu explique, dans les espèces animales, la similitude de certains caractères anatomiques. Par suite, si de l'existence d'un groupement social, qui est une similitude sociale antérieure par définition à toutes les autres, la logique de l'invention déduit nécessairement l'existence du droit, du commerce, du langage, il faudra reconnaître que le droit, le commerce, le langage, dans leur forme la plus rudimentaire et la plus générale, sont autant d'inventions sociales nécessaires, c'est-à-dire autant de similitudes sociales indépendantes de l'imitation et que doit étudier pourtant une sociologie pure.

En second lieu, dit M. Tarde, la théorie de la logique sociale et des inventions sociales ne contredit pas la théorie de l'imitation, elle la complète. Car d'abord, si ces agrégats d'inventions qu'on appelle une langue ou une religion sont logiquement nécessaires, chacune des inventions composantes ne devient chose sociale et n'intéresse le sociologue que lorsqu'elle a été imitée. Ensuite une invention est logiquement nécessaire, tantôt parce qu'elle répond à un besoin organique, et alors la similitude des inventions s'explique par des causes biologiques, non par des causes sociales; tantôt parce qu'elle répond soit à un besoin organique spécifié par l'imitation, soit à un besoin créé par l'imitation, et alors il ne faut chercher que dans l'imitation la cause sociale de la similitude des inventions. Mais si cette explication est vraie d'un grand nombre d'inventions, je soutiens qu'elle n'est pas vraie de toutes, et qu'en particulier elle ne s'applique pas aux inventions sociales nécessaires, puisque celles-ci, supposant l'existence d'un groupement social et ne supposant rien de plus, ne répondent ni à un besoin purement organique, ni à un besoin spécifié ou créé par cette similitude sociale particulière qui est l'imitation. Par suite, si on définit, ainsi que je l'ai fait, la logique sociale, comme la théorie des inventions sociales nécessaires, il faudra

reconnaître que la logique sociale est indépendante de la théorie de l'imitation, qu'elle est non seulement un des objets, mais le seul objet d'une sociologie pure et d'une sociologie générale, indépendante à la fois de la biologie et de l'histoire; et que si l'imitation n'est pas elle-même une invention sociale nécessaire, et la théorie de l'imitation un simple chapitre de la logique sociale, il faut exclure de la sociologie pure et de la sociologie générale l'étude de l'imitation pour la renvoyer à la sociologie biologique ou à la sociologie historique. Et si, comme le fait M. Tarde, on donne de la logique sociale une définition plus large, il faudra renoncer à la faire rentrer dans la sociologie pure et dans la sociologie générale : dans la sociologie pure, puisqu'elle s'occupe des besoins organiques, c'est-à-dire des causes physiologiques de certaines similitudes sociales; dans la sociologie générale, puisqu'elle s'occupe des besoins spécifiés ou créés par l'imitation, c'est-à-dire des causes historiques de certaines similitudes sociales.

Je crois donc pouvoir maintenir que, s'il existe, comme le veut M. Tarde, une sociologie générale qui soit en même temps une sociologie pure, cette sociologie générale et cette sociologie pure se confondent avec la logique sociale, dans le sens où j'ai pris ce mot, c'est-à-dire avec la théorie des inventions sociales nécessaires, et non avec une théorie de l'imitation, même accompagnée d'une logique sociale, dans le sens où M. Tarde prend ce mot. Mais je n'en serai pas moins très heureux, ainsi que tous ceux qui s'intéressent à la sociologie, de voir paraître la *Logique sociale* qu'il nous annonce, certain d'y trouver sinon la confirmation d'un système, du moins l'explication d'une quantité considérable de similitudes particulières et une preuve nouvelle de cet esprit inventif dont les *Lois de l'imitation*, la *Philosophie pénale* et la *Criminalité comparée* sont autant de témoignages. La vérité de ces explications particulières et la vérité du système demeureront indépendantes l'une de l'autre. C'est un caractère propre aux sciences en voie de formation que de considérer, dans le premier enchantement des découvertes, des causes partielles et dérivées comme universelles et primitives. Nos traités de sociologie ressemblent aux περὶ φύσεως des physiologues ioniens. M. Tarde érige en cause unique l'imitation, comme Thalès ou Héraclite, l'eau ou le feu. Il voit dans l'imitation le caractère essentiel de toute activité sociale, comme dans le feu ou dans l'eau Héraclite ou Thalès voyaient la substance de la nature. Et si les physiciens ou les chi-

mistes, en refusant de considérer l'eau ou le feu comme des causes universelles et primitives, fût-ce même en physique ou en chimie pure, abstraction faite de la physique et de la chimie mathématique, n'en expliquent pas moins par leur action un grand nombre de phénomènes naturels; les sociologues de même, en refusant de considérer l'imitation comme une cause universelle et primitive, fût-ce même en sociologie pure, abstraction faite de la sociologie biologique, n'en expliqueront pas moins par son action un grand nombre de faits sociaux.

R. B.

NOTES CRITIQUES

APPEARANCE AND REALITY

A METAPHYSICAL ESSAY

By **F.-H. BRADLEY**, LL. D. Glasgow, Fellow of Merton College, Oxford.

1 vol. de XXIV-558 p., Londres, Swan et Sonnenschein, 1893.

Voilà bien des années que l'étudiant anglais en philosophie n'a pas eu le plaisir de souhaiter la bienvenue à un ouvrage métaphysique original de cette importance. La dernière exposition définie d'un système, les *Prolégomènes à la Morale*, de Green, nous venait aussi d'Oxford. Mais, tout intéressante et forte que fût l'œuvre de Green, il s'agissait principalement, comme l'indique le titre, d'un examen des principes de l'action, et c'est avec la préoccupation constante de cette fin pratique que le problème métaphysique était discuté. Pour trouver aujourd'hui en Grande-Bretagne une véritable école philosophique, il faut aller aux Hegeliens des Universités écossaises, sous la direction de M. Edward Caird, que les fellows de Balliol College viennent de rappeler de Glasgow à Oxford pour y prendre la place laissée vide par la mort de Jowett. Mais cette école, féconde en monographies et en discussions portant sur des points de détail, en applications de ses doctrines aux problèmes de la religion, de la morale et de la sociologie, n'a pas encore produit une exposition systématique en règle des principes sur lesquels se fon-

dent ses recherches. C'est donc pour la première fois depuis bien des années que nous trouvons dans « Apparence et Réalité » une théorie détaillée de la nature ultime de la réalité, présentée par un penseur anglais, et quels que soient les sentiments du lecteur attentif sur la valeur logique des conceptions de M. Bradley, il lui sera impossible de ne pas reconnaître dans ce livre un effort digne même d'une fin aussi haute.

M. F.-H. Bradley est *fellow* de Merton College (Oxford). Son premier ouvrage, sous le titre d'*Études morales* (Ethical Studies), parut en 1876; placé à un point de vue que l'on peut définir, d'une manière générale, comme étant celui de l'idéalisme, il dirigeait également ses critiques contre la vieille « philosophie morale » anglaise, et contre les doctrines plus modernes de l'utilitarisme. A ces doctrines, en particulier, qui parvenaient alors à leur plus haut degré d'influence, il opposait une polémique vigoureuse, dans une langue d'une vigueur appropriée.

En 1883 paraissait sa *Logique*, ouvrage du plus grand intérêt, et dont l'action a été profonde sur la pensée anglaise. En l'écrivant, comme il l'explique dans la préface, il a été influencé principalement par Lotze, puis par Sigwart; mais l'influence de Hegel, dans la manière dont le sujet est traité, si elle est difficile à déterminer d'une façon précise, n'est pas moins fondamentale. Nous ne voulons, ni ne pouvons donner ici une idée adéquate de ce grand ouvrage. M. Bradley se propose d'y prouver l'insuffisance tant de la logique déductive formelle que de la logique de Stuart Mill : la cohésion logique de ces systèmes ne résiste pas à la critique, dès qu'on veut les prendre comme des systèmes philosophiques absolus. De même encore, il rejette la distinction absolue entre la forme de la logique et la matière à laquelle elle s'applique, et essaie de montrer que les diverses formes logiques doivent être considérées comme constituant une série, selon qu'elles expriment sous une forme plus ou moins adéquate la nature véritable de l'expérience. Contre la psychologie de l'association, qui a eu tant d'influence sur la logique anglaise, il dirige une attaque énergique et serrée, avec la vivacité et l'éclat accoutumés de sa polémique.

Mais si la doctrine de M. Bradley se laissait, depuis quelque temps déjà, deviner, d'après sa *Logique* et d'après plusieurs articles parus à l'origine dans le *Mind*, introduits et refondus dans *Apparence et Réalité*, elle s'exprime avec toute la clarté et la précision

désirables dans ce nouvel ouvrage. La Préface est déjà caractéristique de l'esprit de M. Bradley, de son style ironique et du ton sarcastique de sa pensée. M. Bradley veut insister ici sur l'aspect sceptique de la vérité, et donner à son livre une sorte de contrepoids, au cas, nous dit-il, où il semblerait avoir attaché une importance exagérée à l'étude de la métaphysique. Veut-on quelques exemples des épigrammes dont cette préface est semée? « La métaphysique, nous dit M. Bradley, consiste à trouver de mauvaises raisons pour justifier ce que nous croyons par instinct, mais découvrir ces raisons n'en reste pas moins un instinct. » Il réduit l'éclectisme à cette assertion que « toutes les vérités sont si vraies, que toute vérité est fausse », et l'optimisme, à cette croyance, que « le monde est le meilleur de tous les mondes possibles, et que tout dans ce monde est un mal nécessaire ». Mais cette attitude sceptique n'est aux yeux de M. Bradley qu'une attitude provisoire, et dans les lignes suivantes, le mysticisme qui est le fond de sa pensée, s'exprime par une sentence que « le lecteur, dit-il, doit se résigner à prendre avec le degré de sérieux qui lui plaira » : — « aimer le monde sans être satisfait est un mystère, — un mystère que l'amour satisfait semble comprendre. Mais ce dernier a tort dans la mesure où il ne peut être content s'il ne croit avoir raison. »

Le livre est divisé en deux parties, intitulées respectivement : Apparence, et : Réalité. Dans la première, l'auteur entreprend de réfuter certaines conceptions fausses de la nature absolue de la réalité; dans la seconde, d'exposer une doctrine positive. Cette division rigide et tranchante des deux parties du sujet conduit, comme nous verrons, à certaines conséquences qui peut-être sont à regretter. Dans la première partie, l'auteur traite d'abord de la tentative faite pour distinguer entre les qualités premières et les qualités secondes, et pour placer toute réalité dans les premières : il n'a pas de peine naturellement à démontrer que cette tentative échoue. Puis (chap. II) il s'attaque à la conception de la substance et des attributs, et prétend que la relation entre une chose et ses qualités est elle-même inexplicable, et que par suite toute tentative faite pour expliquer l'expérience au moyen de cette conception est condamnée. Placera-t-on la réalité absolue dans les qualités? Mais nous ne pouvons concevoir des qualités qu'en relation les unes avec les autres. Or des relations ne peuvent exister à part des choses qui sont soumises aux relations; il est donc impossible de prendre les relations comme

des absolus. Ou bien si les qualités *en tant que* soumises aux relations sont la vraie réalité, alors toute qualité présente un double caractère, puisqu'elle constitue la relation et est constituée par elle. Ce qui implique dans la qualité elle-même une relation qui doit être encore une relation entre des qualités, et ainsi de suite à l'infini (chap. III). Notons en passant que M. Bradley croit en avoir fini avec une idée, quand il a démontré que, prise en soi, elle n'est pas adéquate. Il n'essaie pas, comme Hegel, de découvrir une synthèse qui, du même coup, la justifie et la dépasse, mais il la traite comme entièrement erronée. C'est ainsi qu'il traite de l'espace et du temps, dans le chapitre suivant, reprenant le dilemme connu : ou l'espace et le temps sont des relations sans rien qui soit soumis à ces relations, ce qui est une contradiction, — ou bien ils consistent en parties indivisibles, ce qui est également impossible.

Enfin les concepts de mouvement et de changement (chap. V) impliquent une difficulté à laquelle nous avons déjà touché. Car le changement doit être changement de quelque chose qui subsiste sans altération à travers le changement. Et si nous voulons affirmer les changements successifs du tout permanent, nous revenons à l'ancienne tentative faite pour trouver un principe d'explication dans le rapport de substance à attribut : si l'unité et la diversité, qui entrent dans l'idée de changement, sont réelles, comment peuvent-elles être unies? Causalité, activité (chap. VI, VII) ne sont que des espèces du changement : et les mêmes difficultés se représentent. En résumé (chap. VIII) c'est la réalité des choses que nous avons détruite. Une chose doit être identique à soi-même ; or nous savons que, les choses étant soumises aux diverses catégories récemment discutées, il faut les considérer comme ayant du même coup le caractère transitoire et imparfait de ces déterminations, et par suite comme étant de pures apparences.

Mais peut-être faut-il attribuer au moi la réalité que nous refusons aux choses. C'est l'hypothèse discutée par M. Bradley dans les chapitres IX et X, et ici, à mon sens, commence à se montrer le côté le plus faible de son système. Il ignore la conception du moi à laquelle le transcendantalisme a été conduit en approfondissant la théorie de la connaissance, celle d'une unité qui maintient et manifeste son unité en faisant entrer en relation avec elle-même la multiplicité des choses. L'idée est paradoxale, sans doute, mais, comme nous l'enseigne M. Bradley en un autre endroit, la réalité est nécessaire-

ment paradoxale pour notre esprit. Il discute d'autres significations du moi, en grand détail, selon que l'on entend par là le contenu de l'expérience à un moment donné, ou la moyenne de ce contenu, à divers moments du temps, ou bien l'identité de la personne à travers le temps, ou bien ce qui est pour nous l'objet d'un intérêt pratique, ou bien l'opposé du non-moi dans la conscience, ou bien encore la volonté. De toutes ces conceptions il n'a pas de peine à démontrer qu'elles ne sont pas, en tant que telles, réelles, et à les rejeter dans la pure apparence. Et le problème du moi est, pour le moment présent, laissé de côté.

Reste à examiner l'hypothèse du phénoménisme, selon laquelle nous ne pouvons connaître que les phénomènes et leurs lois. — Mais cette théorie est totalement impuissante à rendre compte de l'unité de notre expérience. Elle prétend prendre pour point de départ la simple représentation sensible, mais il est aisé à la critique de montrer qu'il est impossible d'expliquer tous les faits sans autre donnée et que, si, une seule fois, nous admettons l'intervention d'une construction idéale, nous retombons dans toutes les difficultés discutées aux chapitres précédents, et que la théorie prétendait éviter. D'autre part, la doctrine selon laquelle la réalité appartient à la chose en soi quoique notre connaissance porte seulement sur les phénomènes, et par suite soit contradictoire et inadéquate, est également désespérée. Dans la mesure où nous permettons à notre connaissance de s'appliquer à la chose en soi, nous augmentons le nombre de nos occasions d'erreur : tandis que, si nous refusons de déterminer aucunement cette réalité supposée, « tout dans notre monde concret demeure comme avant l'hypothèse, et l'existence séparée quelque part de cette misérable abstraction, ne nous sert que d'une pauvre excuse pour négliger nos affaires ». Nous conclurons donc en affirmant qu'il est impossible de séparer l'apparence de la réalité. Sans doute ce que nous avons cru devoir mettre au rang de pure apparence ne peut *en tant que tel* être réel. Mais d'autre part rien ne peut apparaître que la réalité; l'apparence est la réalité mal comprise. Nous devons chercher une explication qui en rende compte, toute explication qui se borne à la supprimer devant être condamnée comme contradictoire.

Au début de la seconde partie, M. Bradley commence par chercher à déterminer la nature générale de la réalité (chap. XIII et XIV). En premier lieu, nous savons au moins de la réalité qu'elle doit être

douée de cohérence interne, et harmonieuse : sinon, quelle raison avions-nous de condamner quelque chose comme n'étant qu'irréalité ou pure apparence? Notre seule raison d'agir ainsi était que la chose, prise comme absolue, se contredisait elle-même. Le fait est que, si nous ne postulions pas que le réel est harmonieux, nous ne pourrions avancer d'un pas dans une argumentation qui repose sur ce principe que deux contradictoires ne peuvent être vraies en même temps. Ce principe est donc absolument certain, car pour le nier, il faudrait s'appuyer sur la proposition même qu'on voulait détruire. De plus le réel doit être un : ou bien, pour permettre au réel d'être une pluralité, il faudrait soumettre les diverses réalités à une relation, et rien de ce qui est soumis à une relation n'est un absolu ou une réalité par soi.

Le réel est donc un système unique et harmonieux en ce sens qu'il est doué de cohérence interne. Mais pouvons-nous dire aussi qu'il est harmonieux en ce sens qu'il n'y a pas conflit entre l'idéal et le fait — harmonieux pour la volonté et non pas seulement pour l'intelligence? M. Bradley rejette une liaison directe entre l'harmonie théorique et l'harmonie pratique, mais il croit avoir trouvé entre ces deux termes une liaison indirecte. « Dans le désir non satisfait, dit-il (p. 158), il y a clairement un élément idéal qui n'est pas d'accord avec le fait donné dans la conscience, mais qui lutte contre ce fait; et si vous supprimez cette discordance, du même coup c'en est fait de tout désir non satisfait. » Mais il n'apparaît pas clairement pourquoi ce qui est discordant pour la volonté, dans n'importe quelle apparence particulière, serait discordant pour l'intelligence. Cela étant, je suppose, harmonieux intellectuellement qui peut être expliqué rationnellement, « on conçoit (nous citons les paroles frappantes de M. Huxley) que la terre devienne un spectacle d'horreur que même l'imagination sinistre de l'auteur de l'Apocalypse serait impuissante à dépeindre. Et cependant, aux yeux de la science, il n'y aurait là pas plus de désordre que dans la paix dominicale d'une mer calme par une journée d'été. » Sans doute une philosophie idéaliste peut espérer voir plus profondément, à ce point de vue, que la science. Hegel, par exemple, prétend que dans sa dialectique l'admission du plus petit degré de cohérence logique dans l'univers implique logiquement l'existence d'une harmonie plus qu'organique dans laquelle le plein développement aurait pour condition le plein développement de toutes les parties; et, si c'est

là une conséquence de l'harmonie intellectuelle, alors le désir trompé et vaincu devient chose impossible. Mais M. Bradley n'emploie pas une telle dialectique; chez lui l'harmonie de l'absolu est à un certain degré une harmonie dans laquelle les aspirations des êtres finis ne sont pas satisfaites, mais supprimées; or en ce cas la connexion du rationnel et du désirable cesse d'être démontrable *a priori*.

C'est au chapitre XV, intitulé « Pensée et Réalité », que la thèse fondamentale de l'ouvrage est développée, et l'argumentation de M. Bradley est sur ce point si subtile et si minutieuse qu'il semble presque impossible d'en donner, dans un aussi bref résumé, même la plus légère idée; la voici néanmoins, en substance.

Dans la réalité sont toujours présents deux éléments : *ce qui* est et *ce que* cette chose est (*a What and a That*), l'existence et le caractère. Ces éléments, en réalité, sont inséparables : ils peuvent être distingués, non séparés. D'autre part il semble que la pensée consiste essentiellement à les séparer. Donc la pensée ne peut pas être complètement adéquate à la réalité.

La nature essentielle de la pensée, en effet, consiste à distinguer l'existence et les caractères. Tout jugement assigne un attribut à la réalité, c'est-à-dire attribue une partie des caractères à l'existence. A cette fin, tandis qu'en un sens elle les unit, elle doit maintenir leur distinction; s'ils n'étaient en un sens séparés, ils ne pourraient être unis dans le jugement, car ils ne seraient pas alors comme des choses séparées à réunir. La pensée postule donc un idéal qui serait sa propre destruction, l'idéal étant la conformité avec la réalité sur ce point. Car toute pensée affirme l'unité du prédicat et du sujet, et sa fin est de rendre cette unité parfaite. Mais si le sujet et le prédicat étaient jamais unis sans qu'aucune différence subsistât, s'il devenait jamais impossible de distinguer l'un des termes comme étant le sujet, et l'autre, comme étant le prédicat, la fonction même de prédication disparaîtrait, et avec la fonction de prédication la pensée elle-même. Si une telle unité pouvait être atteinte dans la conscience, nous aurions atteint un état dans lequel la conscience serait adéquate à la réalité. Mais la pensée telle que nous la connaissons — essentiellement discursive de sa nature — aurait disparu. Et qu'on n'objecte pas que c'est là opposer à la pensée un « autre », ou réduire la réalité à n'être qu'une pure « chose en soi », puisque la réalité est le but qu'implique toute pensée, la fin vers laquelle elle tend, et n'est donc ni étrangère ni opposée à la pensée.

Dans les deux chapitres qui suivent, M. Bradley examine une question qui est toujours une pierre d'achoppement pour les philosophes idéalistes — la question de l'erreur et du mal. Il ne voit pas de difficulté, néanmoins, à découvrir une solution : le peu de cas qu'il fait du moi et de la personnalité humaine en général lui permet d'éluder la difficulté. Il met au rang d'apparences tous les êtres finis, tels que nous-mêmes; il peut donc admettre sans contradiction que pour nous le mal et l'erreur existent, et que pourtant dans l'absolu, par une réorganisation et un nouveau groupement, ce qui est pour nous discordant et inharmonique devient une harmonie sans dissonance. Ainsi traité le problème du mal disparaît, indubitablement. Mais nous devons remarquer, en premier lieu, qu'une telle solution ne nous avance guère à un point de vue pratique. C'est une pauvre consolation, si nous nous trouvons coupables et misérables, de nous entendre dire que nous-mêmes sommes pure apparence, pure mésintelligence de l'absolu, et qu'à un point de vue plus profond une réorganisation se produirait dans laquelle non seulement notre péché et notre misère, mais nous-mêmes aussi, serions absorbés et dépassés. Et, en second lieu, la place subalterne accordée au moi nous engage peut-être, comme j'essaierai de le montrer plus bas, dans des difficultés au moins aussi sérieuses que celles dont nous sommes à ce prix débarrassés.

Ni l'apparence du temps et de l'espace, selon M. Bradley, ni le caractère unique de la sensation du « ceci » et du « mien » ne font obstacle à la théorie (chap. XVIII et XIX). A la vérité nous ne pouvons voir comment ces représentations se déduisent de l'absolu, qui n'est ni temporel ni spatial, et dans lequel la finitude qui crée pour nous le « ceci » et le « mien » est dépassée. Mais nous ne pouvons, d'autre part, trouver dans ces représentations un élément positif qui ne se laisserait pas absorber dans l'absolu, et puisque cette absorption est exigée par la suite de raisonnements qui nous a amenés à croire que l'absolu existe et est la seule réalité, nous sommes en droit de l'admettre. Car si une conclusion, une fois admise, emporte une conséquence dans laquelle nous ne pouvons apercevoir une impossibilité positive, nous sommes contraints d'accepter cette conclusion, quoique nous ne puissions le moins du monde savoir, ou même imaginer, comment elle pourra se réaliser. Pour citer les expressions de M. Bradley, « ce qui *peut être* et *doit être*, *est* certainement ».

Laissons de côté les chapitres, d'ailleurs intéressants, dans les-

quels M. Bradley défend sa doctrine contre l'accusation de solipsisme, puis examine la nature entendue comme un objet de science purement physique. Au chapitre XXIII il traite de la relation du corps et de l'âme. Il discute et rejette les hypothèses qui identifient ces deux termes, qui font de l'âme un simple appendice, un reflet du corps, puis la théorie du moi transcendantal; — et il essaie d'établir, en conclusion, que la relation est d'une nature telle que tout état, physique ou psychique, est un produit des conditions physiques et psychiques réunies. Voilà tout ce qui peut en être dit, car, si le corps et l'âme ne sont pas, comme tels, des réalités, leur connexion ne peut jamais être rendue totalement intelligible; le degré d'abstraction du problème empêche qu'une réponse satisfaisante soit jamais donnée.

Comment pourrons-nous donc établir des degrés de vérité et de réalité? Nous ne connaissons rien que l'absolu, car toutes les apparences ne sont que des apparences du réel, et cependant nous ne connaissons jamais l'absolu, car nous n'en connaissons que l'apparence. Toute apparence dévoile la réalité jusqu'à un certain point; jusqu'à un certain point elle la voile. Et les problèmes de la vie pratique se résolvent dans un effort pour découvrir quelles sont les apparences qui représentent le réel de la manière la plus approchée. Voici le critérium que propose M. Bradley : « De deux apparences données, la plus vaste ou la plus harmonieuse est la plus réelle. Elle approche davantage d'une individualité unique qui comprend toute réalité. En d'autres termes, pour apporter un remède à ses imperfections, nous aurions moins d'altérations à y apporter » (p. 364). Ces deux aspects : harmonie et extension, sont inséparables. Car le limité ne peut être entièrement un tout harmonieux, puisqu'il doit être limité par une réalité extérieure. Et l'inharmonique doit être le limité, puisque la réalité entendue comme un tout doit, comme nous avons vu, être entièrement douée de cohérence interne.

Le XXVe chapitre porte pour titre : *Le Bien*. M. Bradley montre que le Bien peut être défini le désir satisfait. Mais « l'idée d'un désir satisfait est une idée contradictoire. Car, en tant qu'il est tout à fait satisfait, il n'est pas un désir; et, en tant qu'il est un désir, il doit demeurer au moins en partie non satisfait » (p. 410). Bref, le bien, comme le vrai, ne peut jamais être parfait, tant que l'idée n'est pas identique au fait, et, lorsque l'idée est identique au fait, il cesse d'être le bien. Dans l'effort fait pour s'affranchir de cette contradic-

tion, la moralité devient religion, la religion étant traitée purement comme une forme plus haute de l'impulsion morale, dont la maxime serait : dans la conscience que le mal n'existe pas, prends plus de courage pour l'attaquer. Mais cela aussi est évidemment contradictoire. La religion échappe donc à l'imperfection de la morale, mais seulement en rapprochant deux faces de la vérité qu'elle ne peut concilier, et de la sorte elle aussi doit être tenue pour imparfaite.

Avant de terminer, M. Bradley (chap. XXVI, *l'Absolu et les Apparences*) s'attache à nier, d'abord que l'idée de progrès fasse partie intégrante de l'idée de l'absolu, quelque progrès que l'on puisse observer pour un temps dans telle ou telle région du monde de l'apparence, — et ensuite que l'immortalité doive être attribuée à la personne humaine. Il est possible, assurément, que l'âme survive à la mort du corps, et persiste indéfiniment, mais une telle supposition « doit être considérée comme décidément improbable « (p. 506). Et dans un chapitre final, M. Bradley, après avoir discuté certains problèmes relatifs à des questions de possibilité, conclut en ces termes : « Nous pouvons, à bon droit, maintenant, clore cet ouvrage, en insistant sur cette vérité que la réalité est spirituelle. Il y a une grande parole de Hegel, une parole trop connue, et que je n'endosserais pas sans réserves et sans explications. Mais je veux terminer par une proposition peu différente, et qui peut-être exprime plus exactement la méthode essentielle de la philosophie hegélienne. En dehors de l'esprit il n'y a pas, il ne peut y avoir aucune réalité, et, dans la mesure où une chose est spirituelle, cette chose est véritablement réelle. »

Il est clair que la doctrine exposée dans *Apparence et Réalité* doit être classée et jugée comme un système idéaliste. Et à ce point de vue la première chose qui s'impose à notre attention est l'absence de toute dialectique dans cette philosophie. La détermination de la réalité ne se fait pas en avançant de la simple affirmation de l'être à un tout qui se différencie de soi-même. D'un bond, la méthode arrive à la notion d'harmonie, et puis s'arrête. Et cela est d'autant plus remarquable que, dans sa *Logique*, M. Bradley a donné ce qui est peut-être la meilleure défense, en langue anglaise, de la méthode dialectique. Il est vrai que, comme il dit, sa théorie est peut-être une hérésie en tant que comparée à la stricte orthodoxie hegélienne — quoiqu'il y ait de bonnes raisons d'en douter. Cependant M. Brad-

ley a expliqué, et apparemment justifié, une sorte de dialectique; et il semble étrange qu'il n'ait pas même tenté de mettre à profit un instrument aussi puissant pour nous élever de l'apparence à la vérité.

S'il eût été en mesure de faire cela, plusieurs objections, je n'en doute pas, auraient été écartées, auxquelles son système, sous sa forme actuelle, reste exposé. La base de toute la théorie de la réalité aurait été, sinon plus solide, au moins plus évidente. Que tous nos jugements impliquent l'harmonie du réel, et que la négation de cette harmonie se détruit elle-même, M. Bradley, sans doute, a réussi à le prouver. Mais son point de départ aurait été plus évidemment incontestable, s'il avait montré en détail, avec Hegel, que l'attribution à l'expérience même de ce minimum de réalité contenu dans la catégorie d'existence, nous poussait nécessairement à reconnaître une harmonie de plus en plus complète. Des arguments portant sur la nature absolue du réel doivent apparemment toujours reposer sur quelque prémisse dont la vérité est assurée par le fait que la négation même en implique l'existence, et cela n'est nulle part aussi manifestement le cas que pour la catégorie de l'être.

A l'autre extrémité du système, de même, il manque encore au système un fondement dialectique. La simple démonstration d'une harmonie intellectuelle dans le réel ne suffit pas à prouver qu'il y ait harmonie entre nos désirs et les choses extérieures, — en d'autres termes à affirmer quoi que ce soit touchant la bonté ou la félicité de l'univers. Pour prouver cela, il faudrait prouver que toute tentative faite pour rendre l'expérience cohérente et rationnelle est poussée en avant, par ses propres imperfections internes, jusqu'à ce qu'elle nous laisse atteindre une conception d'après laquelle le tout n'est cohérent que dans la mesure où ses parties se proposent des fins et réalisent ces fins. Hegel a tout au moins essayé d'opérer cette démonstration, mais elle est entièrement omise par M. Bradley, ce qui, ou je me trompe, laisse chez lui le passage de la perfection théorique à la perfection pratique, non seulement indirecte, mais injustifiable.

Un autre résultat de l'absence d'une dialectique, c'est une certaine tendance à négliger, dans les applications particulières, la maxime que M. Bradley nous donne comme un principe général, — à savoir, que si nulle apparence n'est tout à fait vraie, nulle, en revanche, n'est tout à fait fausse. Hegel n'a jamais purement et simplement réfuté une catégorie; il a toujours montré comment, par ses défauts mêmes, elle nous mène à une autre, qui se rapprochait

davantage de la vérité. Mais M. Bradley, après avoir démontré isolément que chacune des notions examinées dans la première partie de son livre s'évanouit si nous la serrons d'un peu près, n'essaie pas de trouver une notion plus haute qui contiendra la vérité de la plus basse moins l'élément d'erreur qu'elle contenait, mais la laisse en arrière comme devant être mise définitivement de côté, et poursuit ses tentatives pour construire la réalité sans s'en occuper davantage. Et, en conséquence, il semble croire que tout ce en quoi l'on peut découvrir une catégorie inadéquate est par là relégué au rang des pures apparences. Mais n'est-il pas possible que le défaut de cette catégorie ait été précisément de ne pas exprimer la nature totale de l'objet, et que l'objet en question contienne la catégorie seulement comme un élément d'un tout plus vaste dans lequel la contradiction cesserait? Il semble fonder, par exemple, une partie de ses objections contre le moi transcendantal sur le fait que le moi, étant fini, doit en conséquence être relié à d'autres êtres finis et par conséquent ne peut être une unité. Or il est vrai sans doute qu'une chose qui est déterminée seulement en tant que reliée à d'autres ne peut être une unité réelle; et il est également vrai que nous pouvons définir le sujet connaissant comme relié aux objets environnants qu'il connaît. Mais dire que A connaît B n'est pas dire purement et simplement que A est relié à B, c'est dire beaucoup plus. Et la question est de savoir si l'introduction de ces éléments nouveaux ne peut faire de l'idée incomplète et contradictoire de la relation, une idée complète et si consistante qu'elle puisse être admise comme valable absolument, lorsqu'elle s'applique à la réalité. M. Bradley ne nous a donné, autant que je puis voir, nulle raison pour rejeter une telle conception.

C'est pour des motifs de cet ordre que nous hésitons à tomber d'accord avec M. Bradley pour faire aussi peu de cas du moi individuel. Assurément c'est une vue paradoxale de prendre le moi pour une réalité. Le moi est une unité qui n'existe que dans la mesure où elle se manifeste dans une multiplicité; considérée à part de son contenu, le moi n'est rien, et cependant son contenu n'est rien considéré à part de lui. Le moi est fini, en ce sens qu'il est entouré par d'autres êtres aussi réels que lui-même, et cependant, si l'on fait droit à ses prétentions, nous devons le considérer non comme limité par eux, mais comme réalisé par eux. Mais paradoxe n'est pas marque de fausseté. La relation de l'absolu à ses appa-

rences, par exemple, ne peut s'exprimer que sous forme de paradoxes. Or, la nature paradoxale du moi, jugée par certaines idées auxiliaires, peut être due à l'imperfection logique soit de l'idée du moi, soit de ces idées elles-mêmes. Laquelle de ces alternatives faut-il adopter? Une dialectique prétendrait au moins chercher à le découvrir; mais on ne voit pas clairement pourquoi M. Bradley est autorisé à postuler que la première hypothèse est la bonne.

Nous pouvons nous souvenir en ce lieu de la maxime de notre auteur : « Ce qui peut être, et doit être, cela certainement est ». Que le moi, en dépit de ses caractères paradoxaux, peut être réel comme tel, il est difficile de le nier. Car cela n'est certainement pas plus mystérieux que la manière dont l'erreur, le mal, le temps, l'espace sont dépassés dans l'absolu, et M. Bradley a raison de refuser d'admettre que notre ignorance de la manière dont cela doit s'accomplir soit équivalente à une qualité positive s'opposant au passage d'un terme à l'autre. En vérité, le moi est peut-être en posture plus favorable. Car on peut montrer, au sujet du moi, que les idées qui ont produit le paradoxe n'étaient que des abstractions de l'idée même du moi, et par conséquent que leur union en apparence paradoxale était non seulement possible, mais inhérente à leur nature. C'est ce que l'on ne pourrait montrer de même de l'absolu de M. Bradley, et des apparences qu'il doit surmonter , car la connaissance que, d'après lui, nous pouvons en avoir, ne semble liée par aucun lien rationnel à notre connaissance des apparences. Il nous donne une marque pour reconnaître quel degré de réalité appartient aux apparences, mais ne fait aucune tentative pour montrer *comment* l'inférieur est réalisé par le supérieur, et tous les degrés par l'absolu. Le moi pourrait ainsi prétendre qu'il a autant de droits que l'absolu à tenir les paradoxes qu'il implique pour des réalités.

Si donc le moi *peut* être réel, est-il également vrai qu'il *doit* l'être? La critique de la connaissance, qui tient si peu de place dans le livre de M. Bradley, semble nous fournir quelques raisons de l'admettre. Notre connaissance peut être, à un certain degré, une pure apparence, mais, comme toutes les autres apparences, elle doit être expliquée. Or les faits de la connaissance peuvent-ils être expliqués, en dehors de l'hypothèse que le moi, en dépit de la multiplicité de son contenu, est une unité réelle, et, en dépit de ses relations essentielles aux autres choses, est réellement doué de spontanéité? M. Bradley, autant que je puis le comprendre, ne nous donne aucun

moyen d'échapper aux arguments des philosophes idéalistes, prouvant que tel est le cas. Et s'il en est ainsi, alors l'objection, que la réalité du moi est paradoxale, tombe, d'après les principes mêmes de M. Bradley. Le moi peut être, et il doit être; nous sommes autorisés à conclure qu'il est.

Le rejet de la réalité absolue du moi donne assurément au système un certain avantage apparent, en permettant de considérer le mal et l'erreur comme dépassés et absorbés dans l'absolu, par voie de réorganisation. Cela naturellement n'est pas possible si la condition de l'individu est considérée comme d'une importance absolue, et c'est là peut-être que l'idéalisme hegélien rencontre la difficulté la plus fatale. Mais on ne se débarrasse pas, par cette méthode, du problème du mal. Au point de vue pratique il est clairement aussi insoluble qu'auparavant. Puisque l'absolu est ou identique au bien, ou supérieur au bien lui-même, si l'organisation de l'expérience dans nos pensées individuelles et finies n'est pas la plus haute réalité, mais seulement une apparence, il est clair que les attributs moraux de l'absolu n'offrent pas le moindre obstacle à ce que l'existence du mal, chez chaque individu et dans la totalité des individus, subsiste ou s'accroisse. Nous ne gagnerons pas beaucoup à savoir que le mal est irréel, s'il est au moins aussi réel que nous le sommes.

Et les difficultés théoriques que nous rencontrons sont aussi réelles, peut-être, que les difficultés pratiques. La proposition que l'absolu est réellement un esprit, est réellement le rationnel ou le bien, garde-t-elle quelque signification, si nous nions cependant qu'il soit vraiment constitué par des personnes? Pouvons-nous concevoir l'Esprit comme existant autrement que sous la forme d'une multiplicité ordonnée d'esprits finis? Pouvons-nous concevoir un ordre rationnel, ou un ordre moral, autrement que comme le système de relations grâce auquel des esprits deviennent, au sens hegélien, infinis, dans la mesure où, de leurs limites, ils font des instruments de réalisation interne et d'autonomie? Enfin en admettant que la dialectique doive encore dépasser ce degré pouvons-nous le concevoir comme dépassé sinon dans un état de la conscience, et pouvons-nous concevoir la conscience autrement que comme la relation entre un sujet et quelque chose, qui, tout en différant de ce sujet, ne lui soit pas étranger, — en d'autres termes comme appartenant essentiellement à des personnes?

De l'absolu de M. Bradley, à la vérité, comme de celui de Schelling, on peut dire avec quelque justesse qu'il part « comme un coup de pistolet ». En somme, l'effort pour le libérer des imperfections de l'apparence a été poussé assez loin pour nous faire atterrir malgré des affirmations contraires à ce qui est l'opposé même d'un absolu, à savoir une chose en soi. On nous dit, il est vrai, que l'absolu est une harmonie, et qu'il dépasse les différences sans les annihiler. Mais une harmonie peut difficilement être intelligible, si ce n'est comme une relation, et toute relation a été condamnée comme une pure apparence qui ne peut être vraie de la réalité, en tant que telle. Et comment une synthèse transcendante peut-elle jeter un pont sur l'abîme qui nous sépare de l'absolu, si nous-mêmes faisons partie de l'imperfection que la synthèse écarte? Sans doute, accepter la personnalité comme absolument réelle, et essayer de lier l'absolu plus étroitement avec nos vies présentes, nous jette dans des difficultés peut-être aussi fondamentales. Mais si deux théories sont données dont la perfection soit égale, et égale l'imperfection, un système ne peut trouver un fondement solide en l'une d'elles seulement.

Arrêtons ici notre critique d'un livre que ce serait presque de l'impertinence de vouloir louer. Une aussi importante défense de l'idéalisme n'a pas paru depuis bien des années; nul livre depuis bien des années, j'ose le croire, n'a fait autant pour laver l'Angleterre de l'accusation d'impuissance métaphysique. Mais en dehors des distinctions d'écoles et de nations, l'ouvrage de M. Bradley sera partout apprécié à sa valeur, par le petit nombre de penseurs qui se soucient de trouver, ou qui osent chercher, la vérité pour l'amour de la vérité.

J.-Ellis Mac Taggart.

L'ÉDUCATION DE LA VOLONTE

1 vol. in-8 de la *Bibliothèque contemporaine*, XII-276 p. (F. Alcan),

Par JULES PAYOT

Écrire tout un livre pour proposer aux jeunes gens une discipline des mœurs, l'écrire dans un esprit purement philosophique, c'est plus qu'une œuvre de pensée, c'est un acte de penseur. La chose est si rare en France qu'elle mérite d'être louée; et cependant aujourd'hui plus que jamais elle est nécessaire. La jeunesse de notre pays subit, elle aussi, le contre-coup de l'anarchie intellectuelle et morale qui paraît s'être accrue dans ces dernières années. Le mysticisme pourrait-il nous guérir de ce mal? On ne manque pas de nous l'assurer; mais les philosophes ne peuvent se confier qu'à la force de la raison. Trop souvent, il est vrai, l'habitude de la méditation, la connaissance des difficultés de la tâche, certains scrupules de conscience les ont rendus trop modestes ou trop timides. M. Payot a eu aujourd'hui plus de courage; nous l'en félicitons et nous souhaitons ardemment que son exemple soit suivi.

I

Le livre de M. Payot est un traité de l'éducation de la volonté, à la fois théorique et pratique, surtout pratique; aussi avons-nous tout d'abord besoin d'une excuse. Il est impossible de rendre compte d'un pareil ouvrage sans lui enlever ce qui en fait en grande partie le prix : le détail des observations, la variété des exemples, la richesse des analyses, les constantes applications aux cas particuliers qui viennent à chaque page illustrer la théorie. On est obligé de s'en tenir aux idées générales dont la sécheresse rend mal l'impression

que doit produire la lecture du livre. L'analyse qui suit ne prétend donc, à aucun degré, dispenser de cette lecture; elle a simplement pour objet de dégager l'esprit général de l'ouvrage de M. Payot, afin de nous permettre d'examiner la valeur et la portée de sa théorie de la volonté.

L'objet du livre c'est de montrer qu'*en dehors de toute conception métaphysique* nous pouvons trouver dans le *mécanisme psychologique* de la volonté la condition nécessaire et suffisante de la direction de la conduite (Préface, p. VI-XII). Notre tâche d'homme n'est pas dans la recherche d'une fin supra-sensible, elle est dans la nature et comme sous notre main, c'est l'œuvre de la *possession de soi*, de la *maîtrise personnelle*. La cause de tous nos malheurs et de tous nos vices, c'est la faiblesse de notre volonté, l'*aboulie*. Voilà le mal. Diverses en sont les formes : horreur de l'effort, lâcheté, « langueur d'âme », éparpillement de l'activité qui fait de nous « des esprits de mouche », le mot est de Nicole. Ce mal, tout le favorise, et notre système d'instruction, et les mœurs du temps. — Pour le combattre, pour restaurer la volonté dans la plénitude de sa force, que nous propose M. Payot?

« Fausses en soi et pratiquement regrettables » pour l'éducation du vouloir sont les théories métaphysiques de la volonté, celle du « caractère immuable » de Kant, ou celle du libre arbitre, qui rendent toute morale impossible, l'une en niant le progrès du caractère qui est la condition de possibilité de l'éducation morale, l'autre en niant la continuité des efforts que ce progrès exige. Ce sont là « des suggestions du langage, des théories naïves et enfantines ». M. Payot substitue à ces remèdes impuissants de la métaphysique les ressources sûres d'une psychologie toute neuve. La moralité consiste dans la *possession de soi* : or c'est par la transformation du caractère que la volonté arrive à se posséder, et ce progrès n'est possible que par un déterminisme psychologique approprié. Dans et par ce déterminisme se réalise la véritable liberté, la liberté morale qui consiste dans l'affranchissement de la volonté (I. Part. théorique, liv. I, chap. I-III, p. 1-27).

En quoi consiste maintenant ce déterminisme psychologique, M. Payot va nous le dire dans sa *Psychologie de la volonté* : c'est là le titre du second livre.

Remarquons d'abord que la volonté est une puissance sentimentale; les idées n'ont sur elle qu'un faible pouvoir tant qu'elles res-

tent « logées en l'étamine », c'est-à-dire dans notre superficielle intelligence. D'autre part, les états affectifs, sentiments, désirs, inclinations ont sur notre volonté un plein pouvoir. Mais, faute d'une orientation intelligente, ils se heurtent, se contredisent, et notre volonté est agitée par eux en tous sens, sans frein ni règle : notre activité se disperse au gré de la passion. Il faudrait, pour modifier notre caractère, pouvoir modifier, au moyen d'une idée, le cours de nos affections. Cela est-il possible? A une condition : c'est que l'intelligence, qui est impuissante en face de la passion, dans l'instant où elle agit, trouve à l'aide du temps dont elle dispose le moyen de diriger nos états intérieurs. Le temps est la grande puissance libératrice dont se sert l'intelligence pour suppléer à la liberté immédiate qui lui manque, par une véritable stratégie. « L'intelligence, en se faisant habile, va, avec (*sic*) son alliance avec la durée, c'est-à-dire par une tactique patiente, tranquille, mais tenace, s'emparer lentement et sûrement du pouvoir et même de la dictature, d'une dictature tempérée seulement par la paresse du souverain, et par des révoltes temporaires des sujets[1] » (liv. II, chap. I-III, p. 35-86).

Il reste maintenant à étudier de près le *comment* des associations et des dissociations propres à cimenter ou à rompre les liaisons des divers états de conscience favorables ou défavorables à l'œuvre de la maîtrise personnelle. C'est là l'étude des moyens qui conduisent à la *possession de soi*. Ces moyens sont la réflexion méditative et l'action.

La réflexion méditative a pour but non de « meubler l'âme », mais de la « forger »; elle préfère « un mensonge utile à une vérité nuisible; elle est dominée exclusivement par un motif d'utilité ».

Le plus efficace moyen d'arriver à la possession de soi « c'est de susciter en l'âme de vigoureuses affections ou de véhémentes répulsions ». L'œuvre de la méditation consistera d'abord à transformer, grâce à la disposition de nos puissances affectives, une idée toute abstraite, fin froide et rebutante sans action sur la volonté, en une fin vivante et attrayante, faisant naître au besoin, par le jeu naturel de l'association, les sentiments qui nous manquent. — En second lieu, il s'agit pour elle de porter l'attention sur un point déterminé de façon à fixer comme au passage, dans l'immense flux de nos états de conscience, ceux qui favorisent notre but, laissant échapper ou

1. P. 65.

écartant les autres; et d'opérer, en faisant ainsi « distiller en notre âme » les états propices, une sorte de « lente cristallisation » qui cimentera en un système indissoluble les associations profitables à la maîtrise de soi. — Prendre une résolution qui embrasse l'existence entière — et la résolution dont il s'agit ici c'est la résolution morale, la résolution de s'affranchir, d'arriver à la maîtrise de soi, — poursuivre cette résolution générale, qui est l'affirmation d'une vérité *sentie*, en cherchant dans le *détail* des faits de conscience tout ce qui la favorise, en écartant tout ce qui la contrarie, et pour cela passer au crible de la critique toutes les suggestions de l'éducation, de la famille, du milieu, et d'une façon générale toutes les illusions du langage, œuvre de la foule et médiocre comme elle; pour détourner les obstacles, user de ruse et au besoin de violence, violence extérieure quand il s'agit de réprimer certaines manifestations des émotions, violence intérieure quand on opposera à certains sophismes ou même à certaines vérités des mensonges volontaires : telle est l'œuvre de la réflexion méditative (liv. II, chap. I et II, p. 92-131). — Pour la « capitaliser », il faut que l'action vienne fixer en habitudes solides les associations établies. C'est une œuvre de persévérance où il s'agit moins « de ces grands efforts extraordinaires où l'on s'élève par de grands élans, mais d'où l'on retombe d'une chute profonde, que de ces petits sacrifices qui sont quelquefois les plus crucifiants et les plus anéantissants ». — L'action vient encore compléter l'œuvre de la méditation en nous « arrachant à notre vieux moi », en nous engageant d'une façon décisive dans la voie que nous aurons choisie et d'où un besoin de logique et « un très puissant respect humain » nous empêcheront désormais de sortir (chap. III, p. 135-157).

Dans un dernier chapitre, qu'il appelle lui-même un appendice, M. Payot examine l'hygiène corporelle dans ses rapports avec l'éducation de la volonté; c'est, après l'examen des conditions psychologiques, l'examen des conditions physiologiques de la maîtrise personnelle. « La volonté et sa forme la plus haute sont inséparables d'un système nerveux », et la condition première de tout succès dans la conquête de soi, c'est d'être « un bon animal ». « Presque toujours l'enthousiasme moral coexiste avec ces moments radieux où le corps, comme un instrument bien accordé, fait sa partie sans fausse note, et sans distraire vers lui la conscience intime. » Et M. Payot montre avec minutie comment peut se conquérir la santé grâce à la

multitude des soins qui constituent une hygiène rationnelle (chap. IV).

Voilà, dans ses traits essentiels, le mécanisme par lequel M. Payot prétend opérer, grâce à la transformation du caractère, l'éducation de la volonté. Pour en montrer la valeur, il en fait une application concrète au travailleur de l'intelligence dans une seconde partie de l'ouvrage plus spécialement pratique; nous disons : plus spécialement, car, même dans la partie théorique, la préoccupation de l'application est constante, et c'est seulement pour les besoins de l'analyse que nous en avons fait abstraction. Nous n'examinerons pas cette seconde partie de l'ouvrage de M. Payot, puisque nous nous sommes simplement proposés d'examiner sa *théorie*. Mais ce ne sont assurément pas les pages les moins intéressantes du livre et nous engageons vivement tous ceux qui se préoccupent de l'éducation de la volonté à lire ces chapitres, assurés que nous sommes qu'ils y trouveront leur profit.

La conclusion générale de l'ouvrage est celle-ci : Avec le temps, avec la connaissance des lois psychologiques et physiologiques de notre nature nous sommes assurés d'arriver à une haute maîtrise de nous-mêmes. Ce que peut obtenir des natures supérieures la religion catholique nous permet de prévoir ce qu'on pourrait obtenir de l'élite des jeunes gens. Les moyens humains, nous en disposons comme elle; et si nos méthodes devenaient cohérentes, si nous prenions conscience du but à poursuivre, quelle ne serait pas notre puissance pour modifier jusque dans ses profondeurs le moral de la nation !

II

Il serait permis de louer M. Payot, et de son généreux effort pour réformer la conduite du travailleur, et, dans la recherche des mobiles de l'action, d'une finesse psychologique qui fait parfois songer à l'expérience du confesseur ou aux ressources de la casuistique; enfin de l'éloquence chaleureuse qui force les mots les plus rebelles à servir la pensée et entraîne avec elle d'heureuses citations comme dans les exhortations du prédicateur. On pourrait aussi lui adresser quelques reproches : d'abord une évidente aversion pour les idées générales; par suite une certaine faiblesse de pensée assez frappante dans la première partie du livre, appelée théorique on ne sait trop pourquoi, puisque sa caractéristique c'est une absence totale de systématisation et un perpétuel souci de la pratique; enfin, et malgré les minu-

tieuses divisions de la table, une certaine incohérence dans l'ordre des matières qui tient sans doute à ce défaut de systématisation et d'où proviennent des redites fréquentes et des divisions factices.

Le lecteur nous pardonnera de n'insister ni sur ces louanges méritées, ni sur ces critiques faciles. M. Payot aussi. Son grand mérite c'est d'avoir voulu faire un livre profitable et qui agisse sur les âmes. Il y a réussi, ce nous semble, jusqu'à un certain point. Mais cette culture est-elle parfaitement bonne? L'esprit dont M. Payot s'est inspiré est-il l'esprit même de la moralité? C'est le point sur lequel maintenant nous voulons insister.

Tout d'abord c'est une théorie purement psychologique de l'éducation de la volonté que M. Payot nous propose. — En effet, prise en elle-même et sans rapport avec une conception systématique du but final de la conduite, la volonté n'est qu'une puissance d'agir indifférente à la qualité de l'action. Ce qui détermine la qualité de l'action, au point de vue moral, c'est la direction de la volonté, et il ne peut être ici question d'une direction, puisque celle-ci n'est possible que par un rapport entre l'idéal conçu comme fin de nos actes et la puissance réelle d'action. Si donc M. Payot parle encore du bien ou du mal, ce n'est point d'un bien ou d'un mal absolu, qui ne peuvent être déterminés en dehors de toute métaphysique, mais d'un bien et d'un mal tout relatifs, de la convenance ou de la non-convenanee de la volonté à sa fin propre. En effet si l'on considère la volonté en elle-même et comme faculté psychologique, sa fin propre est d'acquérir à l'égard des sentiments, des instincts, des désirs, des habitudes où se trouve comme la matière de sa formation, une indépendance complète qui lui permette de dominer tout ce riche trésor de l'activité spontanée, pour en disposer au gré de l'intelligence. Obtenir, grâce à une organisation progressive des puissances obscures de l'être sous l'unité d'une conscience réfléchie, la maîtrise du Moi, en être la causalité véritable, voilà l'œuvre propre de la volonté : tel est son objet, sa fin, son bien.

Que ce soit aussi là l'objet du livre de M. Payot, l'analyse de l'ouvrage l'aura suffisamment montré. Le mal qu'il combat c'est le mal psychologique de la volonté, l'*aboulie* comme il l'appelle ; et il répète à chaque page que son but, c'est l'œuvre de la *maîtrise personnelle*, de la *possession de soi*.

Mais, d'autre part, M. Payot prétend découvrir dans cette psychologie les fondements d'une éducation morale de la volonté.

L'épigraphe de Nicole placée en tête de la préface en témoigne assez : « Ce qui est admirable est qu'ils reconnaissent qu'ils ont besoin de maîtres et d'instruction pour toutes les autres choses ; ils les étudient avec quelque soin ; il n'y a que la science de vivre qu'ils n'apprennent point et qu'ils ne désirent point d'apprendre ». Et M. Payot ajoute dès la première page, en guise de commentaire : « Au XVIIe siècle et durant une partie du XVIIIe, la religion régnait sans conteste sur les esprits.... Les forces dont disposait l'Église catholique, cette incomparable éducatrice des caractères, suffisaient pour orienter, dans ses grandes lignes, la vie des fidèles. — Mais aujourd'hui cette direction fait défaut pour la majorité des esprits pensants. Elle n'a point été remplacée. » — Si ces lignes ont un sens, n'est-ce pas du problème moral qu'il est ici question ? Tout le prouve d'ailleurs dans ce livre, et l'accent qui l'anime d'un bout à l'autre, et le titre de quelques chapitres : le mal à combattre ; le but à poursuivre, etc., et certaines pages inspirées d'un évident désir de réformation.

Ce que M. Payot nous propose c'est une réforme de la conduite basée sur la connaissance des lois psychologiques de notre nature. Frappé du fait que la moralité est le prix d'une lutte, et que pour y atteindre notre caractère doit se transformer, il nous donne un ensemble de procédés tout psychologiques pour modifier notre conduite dans un sens conforme à « l'œuvre de la maîtrise personnelle », où il croit voir l'œuvre de la liberté morale elle-même.

De là une confusion très regrettable entre deux domaines qui sont distincts, celui de la psychologie et celui de la morale. L'action, en effet, si on la considère au point de vue psychologique, fait partie du système de la nature, elle en subit la loi, et cette loi est celle du déterminisme. Nous savons du reste que déterminisme n'est point prédestination : pas plus que le temps, l'avenir n'est donné tout fait d'avance ; il se forme à chaque instant de l'actuel et du passé. Le déterminisme des actes n'exclut donc pas la possibilité des transformations du caractère, ni cette espèce de liberté faite de l'indétermination de l'avenir, laquelle n'est possible au contraire, comme l'a très bien dit M. Payot, que dans et par le déterminisme. Mais il faut ajouter en même temps que, dans une pareille théorie de l'action, un acte, une fois qu'il est, est nécessaire et qu'il serait contradictoire de vouloir qu'il fût autrement qu'il n'est : ici, le droit c'est le fait.

Cette théorie de l'action est précisément contraire aux concep-

tions métaphysiques de la morale en vertu desquelles la moralité est définie par la soumission de la volonté à un ordre purement intelligible. Conceptions que M. Payot traite de paresseuses; et pourtant il nous semble que la morale suppose ce fondement métaphysique qu'il se refuse à admettre. D'abord la moralité peut-elle sortir des transformations du caractère en vertu d'associations et de dissociations des éléments psychiques et par le simple jeu des lois psychologiques? On ne le voit pas bien. Les lois de la psychologie peuvent sans doute expliquer le mécanisme de la transformation du caractère; mais elles ne rendent pas compte du but en vue duquel la transformation s'opère. Sans doute les lois psychologiques de la volonté peuvent aboutir à la moralité, mais à une condition, c'est que la moralité soit la fin vers laquelle elles tendent. Elles ne la créent point, elles la supposent, car la moralité ne sortira jamais d'une succession d'actes dépourvus de tout caractère moral. C'est donc déplacer la question, non la résoudre, que d'invoquer les lois du déterminisme psychologique pour expliquer la moralité de nos actes, et la question reste toujours de savoir si c'est dans le monde de la nature, qui est aussi celui du déterminisme, que peut se trouver le principe de la moralité. Elle n'était pas si naïve que le croit M. Payot, cette théorie kantienne du caractère intelligible à laquelle on pourrait adresser des critiques, mais non pas celles-là que M. Payot lui adresse; car elle a précisément ce sens que les transformations par lesquelles s'effectue dans le temps le développement de notre caractère, ne sont point la cause de notre moralité; que cette moralité ne peut venir de l'ordre du temps; qu'elle est d'un ordre purement intelligible, et que le déterminisme de nos actes, par lequel s'exprime dans notre conduite notre conscience morale, n'est que la traduction, sous la forme de la succession, d'un acte de liberté, primitif et intemporel. Pour n'avoir pas vu que le principe absolu de la détermination de notre conduite ne pouvait être trouvé dans l'ordre de la nature qui n'est qu'un ordre de relations et d'apparences, M. Payot est tombé dans une contradiction sans issue. Pour en sortir, il faut bien revenir, avec tous les grands penseurs depuis Platon, à cette métaphysique qui, pour parler la langue de l'école, cherche au-dessus du monde changeant des phénomènes un principe absolu, un principe purement intelligible où se fonde l'autorité de la conscience. Et on pourrait alors montrer comment l'œuvre de la morale est précisément un effort pour réaliser dans ce monde un idéal dont l'homme

trouve le modèle dans sa propre raison et qui permet à l'individu plongé dans le temps d'atteindre même ici-bas à l'éternité.

Ce qui caractérise l'action morale c'est justement son opposition avec l'action naturelle. Fait singulier, mais très remarquable, il ne suffit pas de « bien penser pour bien faire ». Tandis que dans la nature l'existence d'un acte est nécessaire quand sont données les conditions de sa réalisation, dans le monde moral la connaissance du bien n'entraîne pas son existence effective dans nos actes; pour expliquer ce fait, il faut bien admettre que ce n'est point dans la nature que la volonté trouve le principe de sa détermination morale. Or si l'on veut remarquer que ce qui caractérise l'action morale c'est d'abord qu'elle n'est point un terme dans une série, un moyen pour un but, mais qu'elle a en elle-même une valeur absolue, et que, d'autre part, elle imprime à notre pauvre individualité la marque de l'universel, on comprendra que le principe de la morale ne puisse être trouvé que dans un ordre idéal, indifférent aux distinctions du temps avec son devenir et ses changements, avec ses distinctions individuelles, dans un ordre immuable qui soit un perpétuel présent. La moralité n'est donc autre chose au fond que l'action sur notre nature d'un ordre surnaturel, et la volonté qui nous unit à cet ordre est morale, parce que cette union fait participer notre humanité à la dignité de l'universel, à la puissance de la raison; et qu'en la confondant avec le principe même de toute détermination, elle la rend en quelque manière indépendante des distinctions temporelles, et véritablement l'affranchit par là de son esclavage. Mais, si telle est la volonté morale, il est clair qu'elle n'est point identique à la volonté psychologique. Dans la volonté psychologique l'action est toujours entièrement déterminée par ses conditions; ce qu'elle doit être, elle l'est nécessairement. Le caractère de la moralité consiste au contraire beaucoup moins dans l'action matérielle que dans le consentement tout intérieur de la volonté à agir par raison, et non pour des motifs purement individuels, dans la soumission à la loi de l'intelligible. La nécessité qui relie ici l'acte à sa cause est une nécessité toute idéale, une obligation : elle s'oppose directement à la nécessité logique du déterminisme psychologique.

S'il en est bien ainsi, qui ne voit combien la morale naturiste que propose M. Payot est caduque! Pour avoir négligé la distinction du naturel et de l'idéal, il a fait une morale sans moralité. Son idéal moral c'est la « possession de soi »; mais, à confondre

l'idéal moral avec la maîtrise de soi, M. Payot est visiblement dupe d'une de ces illusions du langage qu'il reproche si durement aux métaphysiciens et qui vient d'un défaut d'analyse; car, si en fait le bien moral coïncide presque toujours avec la maîtrise de soi, si même dans une grande mesure cette maîtrise est nécessaire à la moralité, comme on pourrait facilement le montrer, elle ne suffit point à la constituer, puisqu'elle est aussi nécessaire au mal. — On peut bien admettre en effet, si, comme nous avons essayé de le dire, la moralité est dans l'union de l'individu avec l'être universel qui est la substance même de la raison, que le mal est dans la négation de cette union, dans l'affirmation exclusive de l'individualité propre; et que par conséquent c'est dans l'égoïsme — si diverses qu'en puissent être les manifestations — qu'il faut voir le principe de l'immoralité. Or l'égoïsme, comme la vertu, exige une volonté maîtresse de soi. L'immoralité ne consiste pas à suivre avec l'inconscience de l'instinct une nature aveuglément égoïste; elle commence avec la réflexion qui fait de l'égoïsme la fin consciente de la conduite. Cet égoïsme savant, qu'il ait pour objet le bonheur, la richesse, l'ambition, suppose une orientation constante de la conduite et exige par suite de notre volonté une énergie soutenue capable souvent de triompher même des instincts les plus puissants de la nature [1]. L'histoire en fournirait au besoin d'éclatants exemples.

Ainsi l'œuvre de maîtrise personnelle est en soi indifférente au bien ou au mal. Ce n'est pas en elle-même qu'elle peut trouver le principe de sa direction. Peut-être même serait-il plus ordinaire à la volonté qui se possède de suivre les entraînements de l'égoïsme, que d'obéir aux conseils de la vertu, parce que l'égoïsme trouve dans le cours même des choses les moyens de se satisfaire, tandis que l'espèce de possession qu'exige la moralité est surtout une action négative, une résistance à l'égard de la nature et que cette résistance est toujours pénible.

Si ces réflexions ont quelque justesse, on comprend aussi qu'une éducation de la volonté telle que la conçoit M. Payot ne reposant pas sur un *idéalisme* moral est une éducation vide de moralité. En effet la moralité de l'action consiste en ce qu'on n'y considère jamais le rapport de moyens à fin, puisque chacun de nos actes a une

1. Il ne faudrait pas voir, dans le sacrifice de la vie, une preuve de grandeur morale, comme le veut quelque part M. Payot. Tout dépend de l'idée qui dirige ce sacrifice.

valeur absolue, que chaque moyen est fin en soi; or l'éducation que M. Payot nous propose s'appuie tout au contraire sur une méthode utilitaire, « le secret de son succès c'est de profiter de tout ce qui est utilisable pour sa fin ». Une pareille méthode — où la fin justifie les moyens — ne ressemble-t-elle pas beaucoup à la méthode jésuitique? En veut-on quelques exemples? N'est-ce pas d'abord une idée jésuitique, que celle qui consiste à faire sortir la conviction non de la sincérité d'âme qui résulte du travail tout intérieur de la pensée, mais d'un geste qui l'impose comme par force du dehors? — Or plusieurs fois M. Payot, s'appuyant de l'autorité des plus grands psychologues pratiques, Ignace de Loyola et Pascal, parle « d'incliner l'automate [1] », d'avoir recours aux actes extérieurs, aux attitudes pour suggérer les sentiments conformes [2]; il rappelle, avec une admiration complaisante, le cérémonial du culte catholique dont tous les détails, « gestes, attitudes, chants, orgue, lumière des vitraux, concourent avec une logique merveilleuse à provoquer les grands élans religieux [3] ». Il cite saint Dominique l'inventeur du chapelet: il va jusqu'à nous recommander pour nous libérer de certaines associations d'idées l'exécution de certains mouvements musculaires. « L'idée à laquelle nous voulons assurer la victoire, nous pouvons aussi l'imposer par force, dit-il, et pour y arriver, l'on peut même, comme le font les religieux en leurs tentations, se fustiger et briser avec violence les associations qu'on veut briser [4]. »

De même n'est-ce pas encore une idée jésuitique de « préférer un mensonge utile à une vérité nuisible [5] », d'opposer « à des sophismes (de la paresse ou de la passion) de véritables mensonges volontaires ou, ce qui est plus fort, opposer à une vérité qui contrarie l'œuvre de maîtrise de soi, un réseau de mensonges utiles [6] », ou enfin de comparer le mensonge à l'état de légitime défense; et, en un mot, d'avouer que sa méthode d'éducation « est dominée exclusivement par un motif d'utilité ».

Tout autre serait une éducation de la volonté fondée sur un idéalisme moral.

1. P. 132.
2. P. 61.
3. P. 131.
4. P. 43.
5. P. 93.
6. P. 83.

En effet, la moralité consistant dans cette obéissance à la raison qui, tout en nous soumettant à elle, la fait nôtre, ne peut venir que d'un acte de réflexion. La raison universelle, sans être nous-mêmes, nous est pourtant intérieure et c'est seulement par un jugement que notre moi individuel peut s'y unir : en dehors de ce jugement, la raison qui nous est présente nous resterait cependant étrangère. Il faut dès lors à chacun de nos actes, pour qu'il soit moral, un jugement particulier. L'existence morale tout entière n'est qu'une perpétuelle législation de l'être raisonnable par lui-même, et où cesse cette puissance de législation commence l'amoralité. — Ce serait donc une véritable absurdité morale que de prétendre faire sortir une détermination morale d'un geste ou d'un mensonge, d'une action extérieure ou de l'insincérité, puisque ce serait corrompre la moralité à sa source, en niant et l'intériorité du jugement moral, et « ce consentement de nous-mêmes à nous-mêmes » qu'il implique, « cette voix constante de notre raison et non des autres qui doit nous faire croire ».

Mais une éducation morale sans geste et sans mensonge est-elle possible? Pourquoi pas? Peut-être notre conception de l'éducation morale a-t-elle été faussée par le fait que jusqu'à ce siècle les religions confessionnelles, et surtout l'Église catholique, ont été les seules éducatrices du caractère. Or sans méconnaître les rapports étroits qui lient la morale et la religion, il y aurait quelque danger à les confondre, car la foi religieuse, si pure qu'elle soit, n'est pas identique à la conscience morale. La religion est de l'ordre du sentiment : il s'y mêle toujours quelque chose de sensible, l'imagination y a sa part ; c'est pourquoi il est si facile de l'associer à une pratique extérieure et si commode d'employer pour faire naître les sentiments religieux cette méthode du geste dont nous parlions tout à l'heure. — Mais la moralité a son fondement dans la raison, et son culte est tout intérieur. C'est donc une erreur de chercher à faire naître la conviction morale du dehors, par une sorte d'imitation ; il faut essayer de la faire sortir des profondeurs de la conscience par une réflexion appropriée. La chose est assurément difficile : elle n'est point impossible. D'abord la moralité a des degrés, elle ne consiste pas tout entière dans cette connaissance réfléchie du devoir qui est le privilège des philosophes et qui ne s'acquiert qu'au prix de longues méditations. Elle s'exprime plus ou moins obscurément dans toute conscience humaine, car elle a ses racines profondes dans la raison qui

est commune à tous les hommes. De là sans doute cet universel besoin, ordinaire même à la foule, de juger la valeur des actions et du caractère; et c'est assurément une chose remarquable que le degré de subtilité dont même les ignorants, même les jeunes gens deviennent capables quand ils raisonnent sur les choses de la pratique. L'œuvre de l'éducateur est précisément de profiter de ces dispositions, pour éveiller jusqu'à la mettre en pleine lumière, la moralité entrevue. Pour cela il devra chercher à former le jugement moral en l'exerçant soit à propos des événements de la vie quotidienne, soit à propos de ces actions dont l'histoire est pleine et dont le recueil formerait comme le catéchisme moral de l'humanité. — En faisant ainsi des jugements moraux l'occupation habituelle de l'esprit, on lui donnera, avec le goût des choses morales, un certain raffinement de conscience déjà très précieux par lui-même; on fera comprendre par des discussions et des exemples le prix inestimable de la moralité qui découvre à notre pauvre nature limitée un horizon infini, et la fait déjà participer en quelque manière à l'éternel. On développera ainsi le sentiment du respect pour la grandeur morale. Peu à peu la force de l'habitude, si ce n'est l'horreur du mépris, nous amènera à juger de ce point de vue notre propre action et à réfléchir par nous-mêmes sur notre valeur morale; peu à peu nous prendrons ainsi conscience de notre liberté, et à mesure que se développera cette conscience nous verrons s'accroître l'étendue de nos devoirs, le champ même de notre moralité. — Maintenant, la voie par laquelle nous prenons conscience de notre éternité est pénible sans doute; nous n'atteignons à la hauteur de la raison que par un grand labeur qui est, pour ainsi dire, le prix auquel nous achetons notre liberté. Beaucoup, après avoir quelque temps lutté, s'arrêteront au bord de la route; mais le souvenir de la liberté entrevue ne disparaîtra jamais plus de leur âme; à chaque instant, la voix impérieuse de la conscience morale viendra troubler leur paix. — Ainsi naîtrait par une sorte de dialectique interne le désir de la moralité : il sortirait par une éducation bien conduite du plus profond de notre conscience, loin d'être le produit d'un choc extérieur.

Peut-être est-il plus difficile d'échapper au mensonge. Nous avons de telles habitudes d'insincérité, nous sommes si indulgents pour toutes les formes du mensonge, nous en avons si bien fait le principe de notre éducation et la règle de nos rapports avec les autres hommes, nous y mettons tant de politesse et quelquefois de charité,

qu'il faudrait, pour l'éviter, réformer entièrement non seulement nous-mêmes, mais le monde. Le mal est-il pourtant sans remède? Il est permis d'en douter. On peut lutter contre le mensonge; on peut chercher à l'extirper de l'éducation; en aucun cas, on ne doit, comme le fait M. Payot, l'ériger en principe. D'abord érigé en principe d'éducation, le mensonge devient contradictoire. Un mensonge cesse d'agir dès qu'il est *reconnu* pour tel; en matière d'éducation, le mensonge est forcé d'être honteux, mais alors même qu'il se cache, il ne pourra jamais servir à la moralité, car il a pour objet de masquer à notre conscience le caractère souvent pénible du principe qui *devrait* déterminer notre volonté, or la moralité suppose précisément que notre conviction est déterminée par une réflexion sur le caractère du principe qu'on nous masque. On obtiendra donc peut-être par là des actions extérieurement conformes au devoir, légales, non des actions intérieurement conformes, morales. En opposant à certaines vérités qui contrarient son œuvre « ce réseau de mensonges utiles » dont parle M. Payot, l'éducateur n'aperçoit pas qu'il corrompt la moralité à sa source, et qu'en usant du mensonge, il ment à son propre but. — Il faudrait donc veiller à ne pas donner l'exemple du mensonge, et cela dès la première enfance : pour ce qui touche à la sexualité, on respecte bien l'innocence des enfants; serait-il vraiment plus difficile, en surveillant notre propre moralité, et aussi, il faut le dire, en ne pas confiant si facilement leur éducation à des mercenaires ignorants ou peu scrupuleux, de ne pas souiller leur pureté morale? Quant à ces mensonges qu'on appelle trop souvent des *devoirs* de société, on en fait véritablement un étrange abus dans la vie. Sans prétendre ici traiter dans l'abstrait une question si complexe qu'elle appellerait une discussion pour chaque cas particulier, on peut bien dire d'une façon générale qu'il y a dans le monde des hommes sincères et que cette sincérité ne rend pas leurs relations particulièrement difficiles : au contraire, on respecte leur loyauté et on tient à leur estime. Enfin, dans certains cas où le mensonge se mêle au conflit des devoirs, il ne serait pas impossible d'établir qu'il y a dans les devoirs une hiérarchie et dans la moralité des degrés.

La théorie du mensonge utile est donc fausse en soi et moralement regrettable; on pourrait dans une large mesure, l'éviter : et si l'expérience vient trop souvent nous prouver que, malgré nos bonnes intentions, nous nous laissons aller au mensonge, c'est que la moralité est dans une lutte jamais achevée, où les défaites doivent être

nombreuses. Mais si nous mentons parfois, que ce soit du moins avec tristesse et regrets, que ce ne soit pas avec cette satisfaction sereine qu'enseigne M. Payot.

Telles sont les critiques fondamentales que nous parait appeler la théorie de l'éducation de la volonté de M. Payot. Parti d'une psychologie purement phénoméniste, il a voulu y trouver la règle morale de notre conduite, et pour n'avoir pas compris que si la psychologie est du domaine de la nature, la morale est d'un autre ordre, il s'est partout heurté à une contradiction sans issue. Son livre, dont nous sommes les premiers à reconnaître la valeur et à signaler l'intérêt, reste sans profit pour la moralité. — Si M. Payot qui a voulu cependant écrire un livre de morale s'est ainsi trompé lui-même, ce n'est point un effet du hasard, et sans trop de peine on pourrait voir dans son erreur une spirituelle vengeance de ce malin génie de la métaphysique que M. Payot a traité avec trop d'irrévérence.

XAVIER LÉON.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

LA DIVISIBILITÉ DANS LA GRANDEUR

GRANDEUR ET NOMBRE

Le problème de la divisibilité de la grandeur est d'une complexité troublante, et, selon le point de vue où l'on se place, il change à ce point d'aspect qu'on dirait que la pensée qui l'aborde est comme fatalement entraînée à des solutions contraires. Le physicien, toujours face à face avec le fini, croit d'instinct qu'il n'est pas de tout sans éléments, et que, de nécessité, il faut s'arrêter quand on divise. Le mathématicien, dans le milieu idéal où il doit vivre, est condamné, semble-t-il, à rejeter une telle hypothèse, et à postuler, en vue de ses calculs, l'infini de division. Nous voudrions établir qu'il n'y a là qu'un malentendu, et que la diversité des opinions n'est qu'à la surface. La divisibilité limitée de la grandeur, la seule que la raison justifie, n'est en contradiction, on le verra, avec aucune des données fondamentales de la science, qu'il s'agisse de faits ou d'idées, d'expérience ou d'analyse. Si l'étude des faits sensibles incline naturellement la pensée vers le fini, la spéculation du mathématicien n'est pas, quoi qu'on en ait pu penser, pour la rejeter, en sens contraire, dans l'affirmation et comme dans le milieu d'une divisibilité strictement infinie et sans limites.

C'est sur ce dernier point, encore obscur, que nous nous proposons d'insister, en rappelant pour la mettre, s'il se peut, en une lumière plus vive, une opposition que plusieurs fois déjà nous avons signalée à toute l'attention de ceux qui pensent, celle du *nombre* et de la *grandeur* [1].

1. Cette opposition fait le fond même d'une thèse que nous avons soutenue, en 1881, devant la Faculté de Paris, et où nous cherchions à bien marquer le contraste entre la *quantité* actuelle, finie en soi, et le pur potentiel de l'*infini* qu'accidentellement et comme du dehors, le calcul y fait pénétrer.

Disons tout de suite toute notre pensée, et pour permettre au lecteur de s'orienter plus aisément dans cette courte étude, indiquons-en d'un mot l'objet et le plan. Dans le donné, croyons-nous, dans l'actuel, même idéal, il faut que la divisibilité ait un terme. Ce terme, négation rigoureuse de l'infini, la logique appuyée sur le principe de contradiction l'impose, la science expérimentale le suppose, la mathématique ne le nie pas.

*
* *

En premier lieu, qu'une loi essentielle de la raison nous contraigne, le tout posé, à poser les éléments; comme la vraie raison d'être du tout, comme la trame même qui le crée et le constitue, c'est ce qu'on accorde d'ordinaire lorsqu'il s'agit du visible et du tangible; mais si du réel on passe à l'abstrait, du physique au mathématique, l'opinion devient hésitante et les sentiments se partagent. Cependant, sur ce terrain même, ne peut-on pas dire qu'une logique sévère exclut le doute? Prenons pour type de la grandeur mathématique la plus simple de toutes, la longueur, et pour rester dans les termes du problème que nous traitons, supposons-la définie. Soit donc la longueur A B. Il est clair que, comme longueur, et sans l'intervention d'aucune idée accessoire, elle est divisible, puisqu'on peut la supposer moindre ou plus grande. Divisible, elle a des parties, et ces parties doivent être en nombre donné et défini; autrement, le tout ne serait lui-même ni donné ni défini.

L'hypothèse contraire est rationnellement insoutenable. Il n'est pas de partie, si petite qu'on la suppose, pourvu qu'elle soit supérieure à O, qui, répétée à l'infini, n'engendre une quantité supérieure à toute valeur assignable; et si l'on allègue qu'on ne trouvera jamais par la division le minimum qui, répété sans fin, dépasserait toute grandeur, il suffira de répondre qu'il est inutile de le chercher, puisque d'avance il est entendu qu'un terme de la division, quel qu'il soit, est supérieur à O.

Il serait superflu d'insister sur une argumentation que la critique ne paraît pas avoir entamée, mais qu'on élude plutôt qu'on ne la réfute, en donnant du tout mathématique une définition nouvelle. A ce point de vue d'une ingéniosité un peu subtile, le tout de la grandeur ne peut se confondre avec le tout matériel, composé de

parties individuelles et distinctes; idéal, en effet, il n'enveloppe pas de parties, ou, s'il en enveloppe, c'est non pas par nature mais par accident, non pas en acte mais en puissance, sans rien d'arrêté ni de défini.

La grandeur ainsi conçue serait donc, en elle-même et avant toute opération de l'esprit, indivise, peut-être indivisible; elle ne se fractionnerait qu'une fois posée, et par suite d'une intervention nécessaire de l'entendement qui en briserait la continuité en y faisant pénétrer le nombre.

Une telle conception est malaisément intelligible. Veut-on, pour se mettre dans la supposition la plus violente, qu'en elle-même indivisible, la grandeur soit néanmoins divisée par l'entendement? Comment cela, et dans quel but? L'entendement lui imposerait donc sans raison aucune et pour le simple plaisir de déformer une donnée primitive, la propriété qui est la négation même de sa nature! S'il était à ce point l'ennemi du vrai, s'il témoignait d'un si surprenant esprit de contradiction, pourquoi ne se serait-il pas ingénié, par un effort semblable et dans une direction parallèle, à introduire dans le point cette divisibilité qu'il a tant à cœur? Le point n'est-il pas par essence indivisible comme on soutient que l'est aussi la longueur? Admettre entre les deux cas la plus légère différence, c'est sortir de l'hypothèse et se condamner soi-même, car, si la longueur est moins indivisible que le point, c'est sans doute que son indivisibilité prétendue n'est qu'une chimère.

Vraiment, on ne peut faire appel à une faculté décevante comme à un génie trompeur pour essayer de prouver, en dépit de l'évidence, qu'une propriété essentielle à un concept, comme la divisibilité à la grandeur, lui fait néanmoins défaut! Un tel procédé n'aurait de raison d'être et de justification possible qu'au cas où l'on croirait pouvoir établir que la faculté qui intervient nous trompe dans son intérêt et conformément à ses lois propres. Or, si l'entendement a un intérêt, c'est visiblement celui de l'unité dans le général. Sa fonction est, de l'aveu de tous, d'idéaliser, et, pour cela, de fondre les uns dans les autres les traits individuels, d'effacer les différences, de dégager, en la sublimant, l'idée simple et une cachée sous les faits. Comment, s'il en est ainsi, soutenir qu'il produise spontanément la multiplicité et le nombre? Le nombre, sans doute, peut lui être donné comme matière: il le transforme alors selon ses exigences, en lui appliquant, avec le caractère de l'abstrait,

la marque de l'indéfini, mais, bien loin de le créer, il écarte au contraire de sa nature, en vue de le manier plus aisément, tout ce que son union avec le sensible lui prête, à première vue, de défini et d'actuel.

Pas de tout qui puisse être rigoureusement un. Ce n'est ni l'entendement ni une faculté quelconque de l'esprit qui importe comme du dehors et sans raison plausible dans le tout la multiplicité vague ou définie qu'il enferme; il faut bien plutôt dire que l'unité primitive qu'on essaie d'y apercevoir n'est qu'un rêve de l'imagination, qui prend pour strictement indivisible une continuité où les parties effacées et comme fondues ne laissent plus subsister de divisions apparentes.

Une opinion plus plausible est celle des philosophes qui croient pouvoir tenir un juste milieu en n'affirmant de la grandeur, ni l'unité absolue, que visiblement exclut son essence, ni les divisions toutes faites, et par suite, les parties données et actuelles. Pour eux, le tout de la ligne, par exemple, est bien le tout d'un nombre, mais d'un nombre seulement en puissance, qui ne sera donné et défini qu'après coup, par une opération ultérieure et accidentelle de la pensée. Ils distinguent donc entre le divisé et le divisible, et font dépendre de cette distinction, qu'ils estiment ici capitale, toute la solution du problème. A ce point de vue, la divisibilité est déjà enveloppée dans le tout au moment où il apparaît à la pensée. C'est elle qui le fonde, elle qui logiquement le précède et l'explique. Le tout est ainsi fait de parties possibles, de parties que l'entendement y pourra, non créer ou reconnaître, mais amener, par sa vertu propre, de la virtualité à l'existence et de la puissance à l'acte.

Nous ne nions pas, en général, l'importance de la distinction qu'on propose, mais, dans le cas présent, elle est sans usage. Certes il semble bien, au premier abord, qu'avant d'être tracées comme à la craie les parties de la ligne n'existent pas; mais qu'on veuille bien y réfléchir. Le mode d'existence des parties d'un tout idéal n'a ni ne peut avoir rien de sensible. Ce qui fait qu'avant même que l'entendement les désigne, ces parties existent, c'est que leur nombre est rigoureusement déterminé par la grandeur telle ou telle qui les contient. Le terme possible cache ici un piège. Quand on dit que des parties sont possibles dans une grandeur, on veut dire, sans doute, qu'elles y peuvent être distinguées par des actes successifs de l'entendement, mais il n'est nullement nécessaire que l'entendement les distingue

ainsi pour qu'elles soient. Il suffit qu'*a priori* et avant toute opération de la pensée, elles existent comme *possibilités intrinsèques* de division. Or rien n'est moins douteux dans le défini. Comment admettre en effet que ces possibilités soient en nombre égal s'il s'agit d'un millimètre ou d'une longueur égale à l'axe terrestre? La grandeur, dès qu'elle est donnée, se trouve, par là même, arrêtée dans son progrès; elle ne peut plus ni se condenser ni se dilater au gré de l'esprit.

En deux mots, lorsqu'il s'agit d'un tout idéal défini, la possibilité intrinsèque se confond avec l'existence. On s'imagine faire passer à l'acte des parties qu'on croit virtuelles. Virtuelles, non, c'est latentes qu'il faudrait dire; ajoutons : déterminées en elles-mêmes, bien que latentes. Il n'en faut pas davantage pour qu'elles soient, car elles n'ont d'autre réalité possible, eu égard à leur essence, que cette détermination même, détermination invisible mais certaine.

Si ces considérations laissaient subsister un doute, un fait, selon nous, devrait suffire à le dissiper : le mouvement. La ligne et le mouvement sont si étroitement unis dans la pensée, qu'on peut se demander qui des deux logiquement précède l'autre. Le mouvement est nécessaire pour tracer la ligne, la ligne pour concevoir le mouvement. On peut donc croire que ces deux notions s'appellent et en quelque sorte se pénètrent. S'il en est ainsi, la ligne doit être telle, intrinsèquement et par essence, qu'une fois posée, elle se prête au mouvement : si elle le rend impossible, elle devient elle-même inconcevable. Or, pour se prêter au mouvement, il faut qu'elle ait des parties, autrement le mobile ne saura où se poser. Il en résulte que les parties que le mouvement suppose appartiennent à sa nature et sont antérieures à toute opération de l'esprit.

Ce n'est pas d'ailleurs parce que le mouvement est perçu que la ligne se fractionne. Il faut que le mouvement soit, pour être perçu, et que les parties de la ligne existent de l'existence idéale mais actuelle qui leur est propre, pour qu'à son tour le mouvement soit possible.

Peut-être cette dernière affirmation paraîtra-t-elle contestable. Qui sait si ce n'est pas le mouvement qui, avant toute intervention de l'esprit, crée, une à une, des parties que l'entendement distinguera ensuite dans le tout continu de la grandeur? L'hypothèse, toute imaginative, repose ici encore sur une analyse incomplète. Le continu, on l'a vu, n'est point une unité stricte, mais seulement collec-

tive. Il faut donc que d'abord, et avant toute intervention du mouvement, il enveloppe des parties. Que maintenant ces parties, en nombre indéterminable pour la vue, paraissent se mêler et se fondre en un tout uni et sans division, rien assurément de plus naturel, mais il ne s'ensuit nullement qu'elles ne soient pas en elles-mêmes déterminées, et par suite distinctes, si le tout est défini.

En dehors de cette interprétation, on ne peut plus expliquer dans le continu ni l'unité apparente ni la multiplicité nécessaire. On n'explique pas davantage l'existence de ces parties qui naissent et pullulent spontanément, ou qui, par un mouvement contraire, se contractent et se pénètrent. Si, en effet, le continu, au lieu d'être phénomène, est réalité, les parties qu'il enveloppe sont et ne sont pas, et son essence n'est que confusion et chaos.

Disons donc que le tout continu est pure apparence. Qu'il enferme des parties, rien n'est moins douteux, sa constitution même le prouve : que ces parties soient ce qu'elles semblent être, la raison ne saurait l'admettre sans se nier.

Ceci posé, peut-on croire que le mouvement crée ou seulement actualise les parties de la ligne où il se produit?

Nullement; il les trouve toutes prêtes sous l'apparente unité qui les recouvre, et ce n'est, en un temps donné, qu'avec une vitesse donnée, qu'il pourra en parcourir un nombre donné.

Il ne faut dire ni qu'il les crée, puisqu'il les requiert, ni même qu'il les actualise, puisqu'il ne lui reste en définitive qu'à les occuper.

Concluons : le mouvement épuise la ligne; donc il épuise ses parties; donc ses parties ont un nombre. Ce nombre nous échappe, mais il faut que dans la réalité il soit donné.

Quels que soient les préjugés et même les dédains, Zénon d'Élée a prouvé, d'une façon selon nous définitive, que, dans l'hypothèse de la divisibilité sans limites, le repos est la loi absolue de l'être. Chaque moment du mouvement doit être un progrès, et il n'est de progrès que dans l'épuisable et le fini, voilà ce que la *Dichotomie* montre aux yeux. Supposons pourtant que, par impossible, l'infini s'épuise, et que chaque progrès soit un infini épuisé; la différence des vitesses s'expliquera alors par un nombre plus ou moins grand d'infinis épuisés en même temps. Eh bien, pour que les mobiles animés de ces vitesses puissent enfin se rencontrer, il faudra supposer l'épuisement, non pas seulement d'infinis en nombre donné, mais d'une infinité d'infinis. C'est là peut-être le sens profond de

l'*Achille*. L'absurde est ici multiplié par lui-même. L'inépuisable s'épuise un nombre inépuisable de fois.

Étudiés de près, au contraire, le *Stade* et la *Flèche* permettent d'entrevoir ce qu'est, à son origine et dans son principe, le mouvement dont nous avons le spectacle, pur phénomène qui doit être au mouvement élémentaire ce qu'est à l'invisible atome le composé apparent.

Sans doute les conséquences où nous conduit une telle recherche ont de quoi surprendre. Ce n'est pas sans peine qu'on abandonne, ne fût-ce qu'un moment, la région du sensible, et qu'on rompt les liaisons presque indissolubles que la perception, en se répétant, a créées et cimentées. Il faut pourtant s'y résoudre, si l'on croit que le sensible n'est pas le tout de l'être, et qu'il y a au monde quelque chose de plus solide que les illusions passagères qui flottent un moment devant nos yeux. Le prisonnier que Platon nous montre d'abord enchaîné dans la caverne, préfère longtemps ses ombres aux lumineuses réalités dont l'éclat le blesse. Peu à peu, cependant, il s'habitue à l'air plus pur, aux lignes plus nettes, aux bornes mieux dessinées, et tout enfin lui paraît distinct dans une splendeur qui fait la joie de ses yeux. Son erreur reconnue et la comparaison entre ses deux états une fois faite, son choix est fait aussi; il n'hésite plus. Dût-il être traité de fou dans les ténèbres qu'il a quittées, il se refusera désormais à appeler obscurité ce qui est lumière, et lumière ce qui est obscurité.

Il faut faire le même effort pour échapper à l'obsession du phénomène, pour passer du continu au discontinu, de l'infini au fini. Si la loi du réel s'impose, ce n'est qu'après de longues et troublantes fluctuations qu'elle est acceptée; et lorsque la *Dichotomie* et l'*Achille* ont exclu l'infini, cette contradiction, le *Stade* et la *Flèche*, prêtent au fini un aspect si inattendu et si étrange que nous demeurons longtemps inquiets et déconcertés.

Quelle qu'ait pu être la pensée intime du grand Éléate en face du problème qui l'a absorbé, il est certain que la discussion des deux couples d'arguments qu'il nous a légués conduit à une conclusion qui va se dégageant de plus en plus nette des progrès de la pensée philosophique, et qui, un jour, croyons-nous, apparaîtra éclatante. *Dans toute spéculation d'ordre métaphysique, il faut, si l'on veut prendre parti, choisir entre la contradiction dans le phénomène et le paradoxe dans le réel.*

Expliquons-nous.

Ce qui apparaît dans l'étude des hypothèses les plus générales et les plus hautes sous la forme de l'antinomie, n'est pas, comme paraît l'avoir supposé Kant et comme on le croit encore aujourd'hui, un fait isolé ou un accident. L'antinomie, en métaphysique, est de règle, au contraire, et en quelque sorte de droit; c'est que, dans les problèmes qu'on y agite, tout essai de solution met ou peut mettre aux prises deux pouvoirs de l'esprit qui, se croyant la même portée et les mêmes droits, espèrent aussi le même succès : l'*entendement* et la *raison*.

Définir ces deux pouvoirs dont l'opposition n'a pas été suffisamment mise en lumière, et expliquer leur raison d'être au sein de l'organisme mental, est une tâche que nous espérons mener à bien dans la revue où nous l'avons entreprise, mais qui dépasse de beaucoup les limites d'un court article. Qu'on nous permette de nous résumer d'un mot, en nous dispensant de considérants et de raisons qu'il est matériellement impossible d'apporter ici.

L'*entendement* est orienté vers la science, comme vers la métaphysique, la *raison*. L'un et l'autre sont discursifs, et usent d'une dialectique ajustée au but que chacun poursuit. Ils ont une fonction commune — abstraire, — mais ils le font de façon différente et en sens opposé, comme on va le voir. Ramener les faits aux lois et créer pour la science des formules qui lui permettent d'embrasser la mobile multiplicité des phénomènes, tel est dans l'opinion commune l'acte essentiel de l'entendement. Cette conception, à quelques réserves près, nous paraît exacte. L'*entendement* part du phénomène, où il efface peu à peu, et comme trait à trait, tout ce qu'il peut avoir de caractéristique et d'objectif, parce que son but est de le rendre, autant que possible, semblable à l'esprit, qui ne s'assimile le sensible qu'en le résumant sous forme d'idées et à grands traits. Le progrès, on le voit, aurait ici pour terme le sujet lui-même, mais c'est un idéal où la notion d'être indéterminé et de puissance indéfinie peut seule atteindre, et les formules les plus abstraites sont encore, si vaguement que ce soit, teintées de la couleur des phénomènes d'où elles sont sorties. Image et concept, en définitive, se trouvent donc, ainsi que l'a vu Aristote, toujours liés.

La *raison* qui, en dépit du préjugé, ne saurait être intuitive, va non au sujet mais à l'objet. Sans doute, il faut que, comme l'entendement, elle prenne son point de départ dans le phénomène, seule

assise solide pour la pensée, mais elle le traite et doit le traiter tout autrement, car, si le phénomène est, comme on croit l'avoir établi [1], gros à la fois du sujet et de l'objet, elle ne peut en dégager l'objet qu'elle cherche, qu'en retranchant de ce composé sensible, non le sujet lui-même, ce serait absurde, mais l'élément essentiel, nécessaire, que partout et toujours le sujet porte avec lui et qu'on doit d'abord déterminer avec précision [2]. De la légitimité et de la portée de cette sorte de soustraction idéale nous ne pouvons, encore une fois, rien dire ici. Ce qui est certain et ce que, sans doute, on accordera sans peine, dans cette donnée, c'est que la raison ne peut, en aucun cas, faire l'hypothèse d'un objet qui, de près ou de loin, rappelle le phénomène et en retrace les contours. L'entendement, s'il ne peut retenir formes et couleurs, garde le cadre; la raison le supprime, elle rompt le fil qui relie la pensée au sensible, et nous contraint d'affirmer une réalité qui sous peine de redevenir phénoménale, n'est plus susceptible d'intuition [3].

Sa méthode tient tout entière dans cette formule : *Pour que le phénomène soit ce qu'il est, il faut, le sujet posé, que l'objet qu'on cherche soit tel ou tel* [4].

Par exemple : le mouvement existe; voilà le phénomène; mais pour qu'il se produise, il *faut* que l'intervalle soit épuisable; pour que l'intervalle soit épuisable, il *faut* que le nombre de ses parties soit limité... et ainsi de suite. C'est précisément sous cette forme qu'au début de cette étude nous avons essayé d'établir la nécessité du fini.

Mais on ne raisonne pas ainsi sans rencontrer sur son chemin des exigences toutes différentes. « Cette ligne est abstraite, donc elle

1. *Revue philosophique* (octobre 1891).
2. *Infini et Quantité*, p. 122.
3. Nul absolu ne saurait être perçu mentalement si la perception est un rapport. C'est ce que Kant et, après lui, Hamilton nous paraissent avoir définitivement établi. Peut-être n'y aurait-il d'exception à faire que pour le sujet pensant, qui d'ailleurs se sent intérieurement plus encore qu'il ne se perçoit.
4. Cette méthode n'est pas nouvelle; maintes fois elle a été employée mais concurremment avec une méthode toute différente et sans qu'on se soit rendu un compte suffisant de sa portée. Nous ne désespérons pas d'établir que les solutions qu'en philosophie on pourrait appeler traditionnelles, comme celle de la liberté humaine, par exemple, ou celle encore qui subordonne la nature à un être premier, réel au plus haut point, parce qu'il est au plus haut point imaginable, sont fondées en dernière analyse, et malgré les dénégations nécessaires de l'entendement, sur l'emploi exclusif et d'ordinaire inconscient de la méthode de la raison.

m'appartient, donc je puis la diviser à l'infini. » Ainsi parle l'entendement, qui, toute condition écartée, s'isole dans sa puissance indéfinie, et arbitrairement ajoute ou soustrait. A son point de vue il a raison; en fait et dans le réel, il a tort; car, bien qu'abstraite, la ligne dont on parle est définie, et la raison, qui est la faculté du réel, revendique, et à bon droit, le défini où le réel a laissé sa trace, pour le soustraire à l'indéfini de la division.

Nous voilà ramenés à l'antinomie qui nous occupe, et dans cette sorte de drame où les raisons se heurtent et, quelque temps au moins, se font échec, le jeu des deux acteurs qui y font figure ne peut plus nous échapper. C'est l'*entendement* qui, lié au phénomène, le réclame sans fin ni trêve, et en poursuit le dessin effacé jusqu'à l'infini dans les divisions et les subdivisions de la ligne; c'est lui qui, au risque de se contredire et d'ajourner indéfiniment la solution, cherche la continuité et imagine les glissements là où ni continuité ni glissement ne sont plus possibles. La *raison*, plus sévère, rappelle à l'esprit qu'il doit se maintenir dans la donnée du problème, qui est celle du défini et de l'actuel; elle lui demande un sacrifice difficile, celui du sensible, mais le maintenir serait laisser la difficulté intacte; il faut le sacrifier pour l'expliquer. Les parties élémentaires ne se représentent pas; qu'importe? C'est de ces parties qu'est fait le total qui se représente; le multiple défini ne se perçoit pas non plus, mais c'est de lui que résulte, pour qui l'envisage du dehors, le multiple indéfini qui est continu et se perçoit [1].

Si cette opposition est fondée, il faut qu'elle se retrouve et, en quelque sorte, se répercute dans la science, où prédomine tantôt le fait positif, tantôt le simple possible. C'est ce qu'on observe en effet. Les sciences de la nature, étroitement liées au réel, puisqu'elles se

1. La présence, partout constatée, de ce qu'on nomme mystère dans les religions est fondée, sans doute, sur cette conviction innée à l'esprit de l'homme que le réel, distinct du sensible, est en lui-même inconcevable. Inconcevable, disons-nous, non contradictoire, la distinction est importante. Quelle contradiction pure et simple a jamais été proposée à la croyance? L'inconcevable, au contraire, peut être affirmé, il le doit. Tel est, dans son essence intime, et du point de vue de l'analyse psychologique, l'acte de foi. Il a sa racine dans l'organisme mental et dans la nature même du pouvoir que nous avons appelé raison. La purification de l'esprit qui se fait par le renoncement au phénomène est, comme paraissent l'avoir entrevu quelques philosophes anciens, Platon entre autres, l'épreuve indispensable, l'épreuve qui doit précéder et rendre possible toute initiation au réel.

meuvent dans le phénomène encore tout pénétré de mouvement et de vie, paraissent s'orienter comme d'elles-mêmes vers le discontinu et le fini. Au contraire, l'infini et le continu composent, semble-t-il, le milieu indispensable à tout ce groupe de sciences où l'entendement est à peu près maître, et qui, en commerce perpétuel avec l'abstrait, font du nombre leur objet et du calcul leur instrument.

*
* *

Des sciences de la nature nous ne voulons dire qu'un mot. La physique, en donnant à ce terme son extension la plus large, est la région même du déterminé et de l'actuel. Le mouvement est au fond de tous ses phénomènes, et les formes variées sous lesquelles il se présente à nos sens traduisent avec une précision rigoureuse toutes les modifications qu'il subit. Il y a là comme deux séries parallèles où les termes se correspondent exactement. Partout dans la nature se montre, comme une vivante idée, le nombre et le nombre défini. C'est ce qu'affirme à chaque pas le physicien, qu'il s'agisse de mesurer des vitesses, de déterminer poids ou densité. Il est banal de répéter que les éléments se combinent d'après des proportions fixes, qu'ils se groupent et se disposent dans des directions précises, selon des angles tracés d'avance. Le monde est une harmonie, parce que nulle part n'y pénètre l'indétermination ou le hasard, parce que tout y est, dès l'origine et à jamais, pesé et compté, parce qu'en un mot il est nombre, *Mundus est numerus.*

On ne saurait, d'autre part, assez insister sur cette considération que l'hypothèse qui domine la physique tout entière, celle de l'atome, est la négation absolue et radicale de la divisibilité sans limite et de l'infiniment petit. Si l'atome existe — et dans le réel comment l'écarter? — la grandeur qui en résulte se compose essentiellement, non de grandeurs sous-multiples, mais d'éléments distincts qui ne peuvent ni croître ou diminuer en nombre, ni se dilater ou se resserrer au gré de l'esprit. L'atome est impénétrable. C'est, en même temps qu'un centre d'énergie, un noyau de résistance. Par là il est garanti contre tout péril d'effacement ou de suppression. Il brise, du fond de sa vie individuelle, cette trompeuse apparence de continuité où tout est fondu et indivis, et où il semble que se sacri-

fiant elle-même, chaque partie ait voulu céder au tout sa propre unité.

En physique le tout est visiblement subordonné aux unités qui le constituent, et sans lesquelles il est clair pour tous qu'il ne serait rien.

Soit maintenant une ligne physique de grandeur donnée. Si l'on suppose qu'elle est pleine, on ne peut nier qu'un certain nombre d'éléments soient donnés avec elle et la constituent. La détermination, dans ce cas, est évidente. Dans l'hypothèse contraire, la somme des atomes et des intervalles est encore quelque chose de défini, car, d'une part, chaque atome est individuellement donné, et, de l'autre, chaque intervalle, eu égard à la nature de l'espace où se meut l'atome et où il faut qu'il trouve, à chaque instant, une place égale à lui-même, ne peut être que la possibilité d'intercaler, d'un atome à un autre, un nombre d'atomes plus ou moins grands, mais déterminé et positif.

On le voit, dans un cas aussi bien que dans l'autre, la ligne réelle échappe à la continuité et à l'infini.

Sans doute on peut lui appliquer le calcul et la traiter en vue d'une évaluation subjective de ses parties, comme une grandeur mathématique, mais un tel artifice, nécessaire, du dehors, et à qui veut mesurer dans le sensible, ne peut modifier en rien sa nature où les éléments sont comptés, et où chaque élément, pris en lui-même, est tout autre chose que cette poussière idéale d'infiniment petits qu'on peut imaginer à sa place, mais dans laquelle on chercherait vainement à le résoudre.

Visiblement, ce n'est pas sur ce terrain que la théorie du déterminé risque de se trouver en défaut. Au contraire, on comprend qu'elle ait tout à redouter de l'hostilité de ces sciences d'idées où l'imagination joue le premier rôle, où le concept, œuvre de l'esprit, s'est substitué à la réalité et au fait.

*
* *

Nous voici arrivés à la partie la plus ardue, la plus délicate de notre tâche. Ce n'est pas sans un vif sentiment d'inquiétude que nous touchons à un problème aussi obscur que celui des commencements et des principes en mathématiques. Notre excuse est dans le vœu profond et depuis longtemps formé d'établir, s'il est possible,

que l'affirmation la plus familière aux sciences abstraites, celle de la divisibilité à l'infini, laisse intacte, pourvu qu'on en définisse exactement la portée, les lois essentielles de la logique et les données premières de la raison.

Peut-être, d'ailleurs, accordera-t-on sans trop de peine qu'en mathématiques, comme en tout ordre de sciences, il existe à l'origine et dans le domaine des notions les plus générales, une sorte de zone neutre, où peuvent se rencontrer et s'entendre des esprits engagés dans des voies différentes et diversement orientés. Les philosophes y ont fait plus d'une incursion ; les mathématiciens, de leur côté, n'ont pas tous jugé inutile de s'y arrêter pour y soumettre leurs notions usuelles à l'analyse. Bien peu, à vrai dire, s'y sont attardés longtemps. La plupart semblent moins préoccupés de l'origine des principes que de la fécondité des conséquences; pour eux, les premiers pas faits, les premières notions définies ou au moins élucidées, l'intérêt est, non au point de départ, mais en avant, toujours en avant, dans la série lumineuse et le progrès entraînant des déductions.

Le problème qui nous occupe est pourtant d'importance. Venons au point précis de la difficulté. La mathématique admet, dans le *défini* lui-même, l'*infini* de division. Est-ce là une affirmation absolue et sans réserve? Si oui, nous ne pouvons y voir qu'une erreur de l'entendement qui oublie que le défini ne peut envelopper que le défini, et, au lieu de se reposer dans les grandeurs ultimes, crée à plaisir les divisions toujours renaissantes où il nous entraîne sans fin.

On ne peut croire cependant que la mathématique repose sur une proposition fausse. C'est, dans l'opinion de tous, la science exacte, et ses théorèmes s'ajustent à la réalité avec une précision qu'on peut croire parfaite. Est-ce possible, si la réalité, telle que la raison l'affirme, se refuse au continu et à l'infini?

Évidemment le principe de divisibilité veut être interprété, et, pour le bien entendre, nous ne pouvons mieux faire que de nous adresser à la mathématique elle-même. Peut-être suffira-t-il de lui soumettre, sur certains points choisis avec soin, quelques demandes d'éclaircissements, et de peser scrupuleusement ses réponses, pour se convaincre qu'elle est moins engagée qu'on ne le croit d'ordinaire à admettre sans réserve, à soutenir, dans toute sa rigueur, la division à l'infini de la quantité.

Avant toute recherche dans ce sens, il importe de se mettre d'accord sur quelques notions qui, faute d'être élucidées, créeraient à chaque instant des équivoques, et nous mettraient dans l'impossibilité de serrer d'assez près le problème qui nous occupe.

On a souvent, et aujourd'hui plus que jamais, opposé, en mathématiques, la grandeur au nombre. Cette opposition est-elle fondée, et, si elle l'est, quelle est sa nature, et sur quoi repose-t-elle? Faut-il y voir quelque chose d'absolu ou de simplement accidentel?

Ceux qui tiennent pour la première hypothèse affirment que le nombre s'oppose à la grandeur comme le discontinu au continu. C'est là, à notre avis, une opinion contestable. Il semble que la grandeur et le nombre soient tour à tour continus et discontinus selon le point de vue où l'on se place. Arrêtés en un moment de leur progrès, ils sont visiblement discontinus l'un et l'autre; dans le cours de leur évolution, au contraire, la continuité paraît leur loi. D'autre part, comme la ligne se divise, l'unité se fractionne, et si, entre chaque division de la ligne, se montre à chaque instant la possibilité de divisions toujours renaissantes, chaque fraction de l'unité se subdivise elle-même en fractions nouvelles à l'infini.

Nous ne croyons pas qu'on puisse de cette considération tirer les éléments d'une opposition tranchée.

On dit, en se fondant sur une distinction plus profonde, que la différence entre le nombre et la grandeur n'est autre que celle qui sépare la virtualité de l'acte achevé, le devenir du donné et du défini. Le nombre, fait-on observer, est tout entier dans la vertu qu'a l'esprit d'ajouter toujours l'unité à l'unité, tandis que la grandeur paraît arrêtée et circonscrite. Une telle opposition n'a rien, selon nous, d'essentiel à ces deux termes, car le nombre peut être, aussi bien que la grandeur, déterminé et donné, et, d'autre part, la grandeur, toutes les fois qu'on la considère dans son progrès, est virtuelle et indéterminée comme le nombre; mais l'accident qu'on érige en loi est si fréquent dans les spéculations du mathématicien que l'illusion est explicable; telles sont en effet les exigences du calcul que c'est le *potentiel du nombre* qu'il faut d'ordinaire appliquer à l'*actuel de la grandeur*.

Derrière l'apparente opposition de la grandeur et du nombre, il

faut donc voir, quand on veut aller au fond des choses, le conflit nécessaire du *potentiel* et de l'*actuel*.

Or le *potentiel*, c'est le *subjectif*, car il a sa raison non dans les choses, mais dans la pensée : c'est aussi l'*infini*, car rien ne limite la pensée qui le crée et dont la vie n'est que le passage sans fin d'un acte à un autre.

L'*actuel*, au contraire, se conçoit comme *objectif* et comme *fini* : comme *fini*, parce qu'il est donné et achevé ; comme *objectif*, parce que l'esprit, en se donnant une grandeur telle ou telle, s'impose à lui-même une limite, et se fait, qu'il le sache ou non, dépendant du dehors.

L'esprit est le lieu de l'infini ; la réalité extérieure, en tant que donnée, le lieu du fini [1].

Et de là vient que, pour un esprit qui n'est pas dupe de la variété des formules, il n'y a, peut-être, en dehors de l'arrêt voulu dans le phénomène ou de l'abdication dans le doute, que deux philosophies, non pas différentes l'une de l'autre, mais radicalement opposées l'une à l'autre, telles enfin qu'en toute rencontre leurs affirmations et leurs négations se heurtent comme la thèse et l'antithèse dans l'antinomie : l'idéalisme et le réalisme. L'idéalisme, absorbé dans la considération de l'esprit, et se refusant à y voir la limite que la sensation lui impose, en fait véritablement un dieu créateur, et croit que, dans le sensible, comme dans l'intelligible, la borne peut reculer à son gré. Le réalisme, sans s'abstraire de l'esprit qui reste pour lui la condition supérieure et le sujet de toute perception, trouve dans l'esprit lui-même, et dans l'analyse de ce qu'on pourrait appeler l'organisme mental, des raisons décisives d'affirmer les choses, et, partant de la limitation réciproque des êtres entre eux, il n'aperçoit plus de place, au sein de la réalité universelle, que pour le fini.

Qui ne voit que l'idéalisme, avec l'entendement pour instrument et pour guide, ne peut avoir qu'une pensée dominante, celle de des-

1. Dans une leçon d'ouverture, leçon riche de vues élevées et au plus haut point suggestive, M. Brochard faisait remarquer il y a quelques mois, et avec grande raison, selon nous, que la philosophie ancienne, orientée de préférence vers l'objet, l'est également vers le fini, la perception, en son objet, étant circonscrite, tandis que la philosophie moderne, plus intérieure et plus près du sujet, est plus tentée aussi d'imposer aux choses la virtualité infinie qui le constitue, et qui domine, en les expliquant, toutes ses catégories et tous ses concepts.

cendre peu à peu des notions générales et des idées qu'il croit créatrices jusqu'aux perceptions? L'être véritable est donc pour lui dans les formules les plus hautes puisque c'est par elles, en définitive, que l'esprit produit, et que tout ce qui se voit et se touche en doit dériver. Le réalisme, au contraire, à l'aide d'une dialectique qui lui est propre, dialectique que nous avons essayé d'analyser, et que nous appelons rationnelle, cherche la réalité au travers de la perception qui l'enveloppe, croit que s'éloigner soit de la réalité, soit même de la perception, c'est s'appauvrir, et affirme que le progrès du concret à l'abstrait répond à un effacement graduel de la réalité et de la vie.

Si l'on passe d'une philosophie à l'autre, il semble que tout l'ordre des choses soit interverti et que le monde apparaisse renversé.

Il faut donc, dans cette dualité irréductible de doctrines, qu'il y ait une philosophie qu'on pourrait appeler la philosophie de la chambre noire. Quelle est-elle? Où se rencontre sûrement l'épreuve positive des choses, où le cliché? Le problème est d'une importance capitale. Quelle que soit la solution qu'on lui donne, qu'on croie, avec l'antiquité, que le fini seul est réel, ou, avec un grand nombre de penseurs modernes, que l'infini est au fond de tout, on reconnaîtra que ces idées contradictoires se rencontrent et se heurtent dans le domaine spécial et sur le terrain nettement délimité des mathématiques, comme en champ clos.

Il entre, dans les sciences abstraites, de l'infini et du fini, du potentiel et de l'actuel, et par suite du subjectif et de l'objectif, sous les noms de nombre et de grandeur.

De là les difficultés qu'on rencontre lorsqu'on veut faire une philosophie de ces sciences; de là les apparentes oppositions d'idées qui surgissent lorsque, au lieu de se laisser aller au fil de la déduction et de suivre ces longues chaînes de raisonnements dont parle Descartes, on remonte aux principes de la mathématique pour essayer de les définir.

C'est à peine si la dualité qu'elle enferme permet de la définir elle-même. Quelques esprits d'une véritable pénétration, à la fois mathématiciens et philosophes, en retrancheraient volontiers tout ce qui n'est pas spéculation sur le nombre. Ils ne veulent voir dans la grandeur proprement dite, la ligne par exemple, qu'une apparence sensible qui relève de la physique, et qu'on pourrait, sous

quelques réserves, lui abandonner; ils croient, en tout cas, qu'elle n'intéresse qu'indirectement et secondairement une science qui est avant tout cela du calcul [1].

Cette conception, aussi nette que radicale, a rallié un certain nombre de penseurs. Nous n'osons, en ce qui nous concerne, émettre une opinion sur sa valeur intrinsèque; ce que nous croyons pouvoir affirmer, c'est qu'en aplanissant nombre de difficultés, elle simplifierait grandement la définition que nous cherchons. Dans ce point de vue, la science proprement mathématique serait l'*analyse* ou, si l'on veut, l'*arithmologie*, en prenant le terme nombre dans son acception la plus générale. Elle aurait son objet propre, ses limites nettement tracées, et se mouvrait sans obstacle dans le domaine du potentiel et de l'infini. Géométrie, trigonométrie, mécanique, seraient des sciences mixtes, où le potentiel se rencontrerait avec l'actuel, l'infini avec le fini. On pourrait également y voir des sciences appliquées, puisque le potentiel du nombre y serait appliqué à l'actuel et au déterminé de la grandeur.

Si l'on accepte cette donnée, on obtient, au point de vue qui nous intéresse, un résultat des plus importants, car, outre que la mathématique pure s'y trouve affranchie de toute contradiction intérieure, puisqu'on n'y sort plus du nombre et qu'on n'a plus à y compter avec le fini des déterminations spatiales, les sciences d'application, comme la géométrie et la mécanique dite rationnelle, empruntent à une telle hypothèse les meilleures raisons de subordonner au nombre l'élément adventice de la grandeur, et elles le font si spontanément et si bien que, ne voulant plus voir la grandeur que sous sa *forme numérique*, elles abandonnent, sans en vouloir rien affirmer, son essence intime aux spéculations du physicien et du philosophe.

Il est certain que si le nombre est l'objet propre, l'objet exclusif de la mathématique, la mathématique se tait là où d'ordinaire on croit qu'elle affirme. Dès lors la grandeur véritable, la grandeur

1. Citons sur ce point les remarquables travaux de MM. Méray et Riquier. Ce dernier, tout en reconnaissant qu'il doit beaucoup à M. Méray, dont les mémoires sont antérieurs au sien, a fait paraître ici même (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1893) une étude aussi originale qu'intéressante sur l'idée de nombre, avec cette épigraphe que volontiers, après lui, nous ferions nôtre : Ἀεὶ ὁ Ἄριθμος γεωμετρεῖ.

dont on ne dit rien et dont on n'entend rien dire, nous appartient; elle relève de la logique universelle, et si le principe de contradiction exige que, pour demeurer d'accord avec elle-même, elle subisse la loi du fini, la science n'a plus à s'inscrire en faux contre une telle affirmation, et à nous opposer un parti pris.

Comment donc concevoir la grandeur, et qu'en penser avant et après son union avec le nombre? A l'origine, sans doute, des termes tels que point, longueur, droite, ont été introduits dans la science avec le sens vague qu'ils ont dans le langage ordinaire; leur signification ne s'est précisée qu'ensuite et par le rôle qu'ils jouent dans les raisonnements, si bien que la droite du géomètre a pu, à la longue, se trouver douée, par conventions tacites, de propriétés étrangères à la droite primitive, un peu, comme au jeu d'échecs, une tour d'abord distinguée et nommée d'après sa forme, se trouve avoir, dans la partie, des propriétés conventionnelles tout à fait indépendantes de cette forme.

Telle est, croyons-nous, la vérité. La grandeur est donnée par la nature avec les attributs qui lui sont propres et dont nous n'avons qu'une notion d'abord très vague. Or le géomètre ne peut user d'une telle donnée qu'en la pliant à ses exigences, si bien qu'entre ses mains la grandeur devient peu à peu autre qu'elle n'était, et qu'après cette transformation, nous avons peine à démêler ce qui vient du dehors et ce qui vient de l'esprit, ce qui est d'elle et ce qui est de nous.

A la réflexion, toutefois, on ne tarde pas à s'apercevoir que la part de l'esprit est celle du nombre. En effet, outre que l'idée de nombre est plus abstraite que celle de grandeur, il semble que l'esprit n'ait besoin que de lui-même pour la former, car elle peut se ramener à l'idée d'un ordre établi entre des perceptions ou des concepts, et il suffit pour en avoir la première notion, de se mettre en face de deux phénomènes intérieurs, distincts dans le temps, de les noter au passage et de remarquer que l'un est premier, l'autre second [1].

Cette notion se développe ensuite comme d'elle-même, à mesure

1. Nous ne faisons ici aucune mention des objets sensibles. Il est trop clair que ces objets sont comptés par nos perceptions qui sont des pensées. Le dernier mot, dans la génération du nombre, semble donc bien et définitivement appartenir au sujet.

que les faits successifs passent plus nombreux sous le regard de la conscience. L'esprit, en effet, ne peut pas ne pas s'apercevoir que le mouvement de ses pensées est le déploiement naturel de son essence, et qu'en lui ce qui s'est toujours répété doit se répéter aussi sans fin.

S'il vient maintenant à considérer que ses pensées sont des actes, et des actes qu'il tire de son propre fonds, il acquiert le sentiment d'une virtualité illimitée qu'il porte partout avec lui et qu'il peut appliquer sans obstacle dans le domaine du pur abstrait.

De là l'infini du nombre, de ce pur potentiel que conçoit *a priori* l'analyste, où il se meut en toute liberté comme en un milieu dont il est le maître, et où il se plaît à réaliser un nombre illimité de combinaisons.

Si l'Ionien Héraclite a pu dire jadis, non sans vraisemblance, que le monde est un jeu que Jupiter joue avec lui-même, il est plus vrai encore d'affirmer que la mathématique pure, la mathématique de l'analyse et de l'algèbre, est un jeu, mais un jeu logique, que l'esprit joue avec lui, sans sortir de lui.

L'arbitraire y peut pénétrer, mais la contradiction ne s'y glisse pas, parce que nulle part l'objet n'y vient heurter le sujet.

Au contraire, il faut compter avec l'objet dès qu'on passe aux mathématiques appliquées. Voyons alors comment nombre et grandeur vont être unis. Soit la ligne A B d'une grandeur définie et donnée comme telle. De sa nature et de sa constitution nécessaire le mathématicien, autant que possible, se désintéresse, et, subordonnant tout à l'idée qui le domine, il ne veut ni ne peut la voir que sous le jour et selon l'angle qui est le sien. Aussi son premier acte, acte tout spontané et instinctif, est-il de projeter au dehors et de faire passer en elle l'infinie virtualité qu'il trouve en lui. Alors divisions et subdivisions s'y multiplient, et le réseau qui la pénètre est si subtil et si fin que l'œil ne peut saisir la ténuité de ses mailles, et qu'il lui semble même qu'elles fuient sous le regard, se rapetissant de plus en plus à mesure qu'on croit davantage s'approcher du terme de leur décroissance pour les nombrer.

On peut croire alors et l'on dit souvent que la ligne est divisible à l'infini. Elle l'est sans doute, mais seulement *par accident*, en prenant ce mot au sens d'Aristote; elle l'est, non en elle-même, mais parce qu'on y a importé ce potentiel du nombre dont la divisibilité à l'infini est un attribut.

Pour que le mathématicien pût dire que la ligne est, en elle-même et par essence, divisible à l'infini, il faudrait que cette conclusion résultât d'une étude de sa nature, et cette étude, à proprement parler, il ne la fait pas.

De deux choses l'une en effet : ou l'on construit l'analyse mathématique sans introduire la notion des grandeurs, et alors l'analyse n'enseigne ni ne peut rien enseigner sur la nature de ces grandeurs. Ce n'est qu'au moment où l'on cherche à appliquer à leur étude les résultats de l'analyse, qu'il faut se demander si, pour rendre cette application possible, on ne devra pas leur attribuer *conventionnellement* des propriétés qu'il n'est nullement prouvé qu'elles puissent avoir : la divisibilité à l'infini et la continuité, par exemple ; mais il est clair que de telles propriétés ne sont que des propriétés d'emprunt, des propriétés adventices, et que, sur le fond même de la question, le mathématicien n'entend pas prendre parti.

Ou, au contraire, en établissant la théorie du nombre, on imagine qu'il représente véritablement la grandeur, et, dans ce cas, au moment même où l'on crée la notion de fraction, on accorde inconsciemment et sans le dire à la grandeur la propriété d'être indéfiniment divisible et continue. S'il en est ainsi, toutes les conséquences qu'on croira pouvoir en déduire ensuite se trouvent reposer sur une simple hypothèse, hypothèse toute gratuite, puisqu'elle a été faite sans qu'on la prouve et même sans qu'on la signale.

Ni dans l'une ni dans l'autre supposition, on le voit, la grandeur n'est l'objet d'une analyse qui vise sa nature propre; il faut en conclure que l'affirmation de la divisibilité à l'infini, alors même qu'en mathématique elle semble porter sur la grandeur, n'est rien que le résultat d'une longue et tenace association entre la grandeur et le nombre. Aussi n'invoque-t-on jamais en sa faveur qu'une sorte de nécessité toute subjective. « Je ne puis concevoir, dit-on souvent, qu'il me soit possible de m'arrêter dans la division d'une grandeur. » Sans doute, et la raison en est toute simple; vous ne pouvez imaginer qu'en vous le pouvoir de diviser et de subdiviser s'épuise jamais. Mais vous n'alléguez là qu'un besoin de la pensée, une considération tirée de l'esprit. Raisonner ainsi c'est faire abstraction de toutes les considérations tirées de la ligne, qui seules importent, et mèneraient, on l'a vu, à des conclusions toutes contraires.

Si la grandeur, pour être soumise au calcul, doit être représentée par le nombre, et que d'autre part, on ne veuille plus la voir que

sous la figuration numérique qu'on lui a ainsi prêtée, il se trouve, en dernière analyse, que, sans y réfléchir, on l'a dotée de propriétés qui sont du nombre, non de la grandeur.

On ne peut croire que la grandeur finie soit réellement et par nature divisible à l'infini sans faire entrer partout la contradiction dans la science du géomètre. Tout s'explique au contraire, si le potentiel et l'actuel, l'infini et le fini ne sont plus les attributs d'un même objet.

Voici, par exemple, une droite AB. On dit, sans hésitation ni scrupule, qu'elle est divisible à l'infini. — Soit. — Il faut donc qu'au point de vue de la synthèse elle enveloppe une infinité d'infiniment petits. — Soit encore, à une condition : c'est que ces infiniment petits soient des nombres, et qu'au-dessous de ces accidents de surface, les parties en nombre fini qui composent le tout actuel demeurent intactes.

Un infini qui se termine n'est qu'une progression numérique à laquelle la grandeur impose une fin.

Cette hiérarchie d'infinis de divers degrés que la mathématique superpose les uns aux autres n'a rien de plus mystérieux ni de plus obscur. L'évolution de chaque infini n'est qu'un progrès dans le potentiel du nombre, progrès que termine, pour chacun d'eux, le donné et l'actuel de la grandeur qui les contient.

Même distinction dans le calcul des infinis. Dans ce calcul, on imagine des grandeurs, ou, pour fixer les idées, des longueurs divisées en parties dont le nombre augmente sans cesse en même temps que ces parties diminuent indéfiniment. Ainsi, par exemple, pour évaluer une aire curviligne, on intègre les aires de rectangles qui paraissent s'ajouter sans fin les uns aux autres. Mais il ne faut pas être dupe des mots. L'opération se fait sur des nombres, non sur des grandeurs, et la limite, qui est elle-même un nombre, ne représente qu'une valeur approchée de chacune des sommes dont on s'occupe. La somme, d'ailleurs, n'a jamais de sens qu'autant que ses parties sont en nombre fini, et il est clair que l'existence de la limite numérique n'entraîne nullement la possibilité d'une division à l'infini de la grandeur.

De même la limite d'un polygone est un nombre, et rien de plus. Qu'il y ait un moment où, les côtés du polygone diminuant toujours, les lignes deviennent points en même temps que le polygone circonférence, c'est ce qu'on ne saurait ni admettre ni même concevoir.

Comprend-on, dit excellemment M. Riquier [1], « que la longueur de la circonférence soit la limite du périmètre d'un polygone inscrit variable dont le plus grand côté diminue indéfiniment, alors que les côtés du polygone, tant qu'ils sont perceptibles, se distinguent de la circonférence, et, dès qu'ils ne le sont plus, cessent par là même de pouvoir être mesurés? » Il n'y a là évidemment qu'un symbole de ce qui se passe dans une sphère plus abstraite, dans un milieu plus largement ouvert et plus libre que celui du géomètre, milieu où les idées d'infini et de limite reprennent un sens.

On le voit, il n'est possible, dans le domaine des mathématiques appliquées, de réconcilier l'infini et le fini, que si l'on distingue nombre et grandeur, et, pour ne pas s'arrêter à mi-chemin, que si l'on démêle, sous ces deux termes, l'acte essentiel de l'entendement qui s'affranchit du réel, et celui de la raison qui en retient et doit en retenir les principaux traits.

Le géomètre peut-il se refuser à une interprétation qui, sans toucher à la constitution de sa science, affranchit ses principes de toute contradiction entre eux? Ce serait, certes, une prétention ridicule que celle de songer à bannir l'infini des mathématiques, sous le prétexte que tout réel et même tout actuel doit être fini. Le calcul implique le potentiel du nombre, il le réclame, et sans lui rien n'est possible. On veut seulement faire observer que l'infini du géomètre ne peut être qu'un infini numérique, non un infini de grandeur, la grandeur, dès qu'elle est définie, enfermant quelque chose d'extérieur à la pensée, et devant pour cela même faire obstacle à la liberté de ses additions.

Reste à savoir si l'infini potentiel, l'infini de nombre, indispensable au calcul, n'altère pas la grandeur sur laquelle on l'applique, et que, par suite, on lui soumet. La réponse ne saurait être douteuse. Le procédé de l'analyste est un procédé tout subjectif et qui ne peut nous livrer la réalité. Si la grandeur a des parties, et s'il faut, comme nous croyons l'avoir établi, que ces parties, objectivement, aient un nombre, il est clair que ce n'est pas une science d'abstraction pure qui pourra nous le donner; mais quelle science pourrait le donner à l'esprit humain? Le métaphysicien lui-même, tout orienté qu'il est vers le réel, ne peut qu'affirmer au nom du principe de contradiction que ce nombre doit exister.

1 *Revue de métaphysique et de morale* (juillet 1893), p. 367.

On comprendra donc sans peine qu'il y ait, non pour l'œil de l'homme, mais pour la pensée absolue et parfaite, un écart entre la mesure mathématique et la mesure vraie des choses, parce que l'écart existe entre la limite numérique et la limite réelle. Pour rendre notre pensée sensible par un exemple, lorsqu'à propos de l'*Achille*, on montre que les coureurs doivent se rencontrer en un point désigné d'avance, et qui apparaît comme le terme d'une progression, il est clair que ce point n'est qu'une anticipation de la pensée, et qu'il ne se rencontrera jamais dans la progression elle-même, si loin qu'on aille. Or, comment admettre que la réalité soit épuisable, sans admettre en même temps que la rencontre a dû précéder le terme numérique qu'on imagine mais que, par définition, on n'atteint pas?

On ne peut même affirmer que, dans le réel, la rencontre réponde à un moment donné de la progression, parce que la réalité est plus rigide que le nombre, et qu'il y a, *a priori*, bien des chances pour que le mode de division adopté par le géomètre ne convienne pas, en fait et objectivement, à la grandeur que l'on considère.

La grandeur numérique, en définitive, ne se superpose pas exactement à la grandeur réelle, et la mathématique, loin de nous rendre compte des choses telles qu'elles sont, ne nous les présente que modifiées par ses lois propres. C'est une déformation, mais une déformation méthodique avec des approximations plus que suffisantes pour nos sens.

On en fait la science exacte par excellence. Exacte, elle l'est sans doute, non par sa conformité absolue avec le réel, mais par la rigueur idéale de ses raisonnements, par l'accord qu'elle fait régner entre ses principes, pures hypothèses, et les conséquences qu'elle en tire.

Une telle conception n'est pas, croyons-nous, pour surprendre le mathématicien qui, sans parti pris philosophique, a spéculé sur les principes de sa science ; elle ne peut contrarier dans leurs tendances que les partisans d'une doctrine qui demande ses solutions à l'entendement, et met le suprême réel là où nous voyons le suprême abstrait.

Mais, si cette doctrine était la vraie, l'infini serait partout avec la vague puissance qui le pénètre, puissance impuissante à se déterminer et se définir; le continu, avec ce qu'il a de fuyant et d'insai-

sissable, serait le vrai : l'être aurait cédé toute la place au devenir, non à ce devenir tel que nous le fait encore, en lui laissant l'ombre d'une possibilité, l'idée non oubliée de limite, mais au devenir pur, au devenir en soi, si j'ose dire, au devenir sans point de départ certain, sans moments distincts et sans terme fixe.

F. Evellin.

LA VALEUR POSITIVE DE LA PSYCHOLOGIE[1]

I

Lorsque Socrate, faisant appel à la réflexion intérieure, disait à l'homme : « Connais-toi toi-même », il aurait pu donner un conseil absolument identique en lui disant : Réalise-toi toi-même. En effet le moyen tant prôné pour atteindre à cette connaissance, l'analyse psychologique, mène à un résultat tout différent de celui sur lequel on comptait. Peut-il y avoir véritable analyse de phénomènes qui, en eux-mêmes, n'ont de place que dans la durée? Une telle existence est en perpétuel devenir : l'objet que l'analyse se proposait n'*est* jamais, et celle-ci, pour le saisir, est contrainte de traduire illégitimement la durée en espace qui, pour être interne, n'en a pas moins des caractères essentiellement différents de ceux de la durée réelle.

Aussi la conscience nous révèle-t-elle — et c'est un fait que plus d'un psychologue a reconnu, mais sans en tirer les enseignements qu'il renferme — que, dans notre tentative pour nous connaître grâce à la réflexion, nous créons de nouveaux états de conscience, et qu'ainsi, puisqu'ils nous constituent actuellement, nous nous connaissons réellement tels que nous sommes au moment actuel; notre méprise est de croire que ces nouveaux états de conscience nous font connaître des états et un moi précédents — ceux du moment où s'est

1. Ce titre réclame un mot d'explication. La présente étude est une suite à un article paru dans cette Revue (mai 1893). Aujourd'hui nous essayons d'indiquer les conséquences *positives* de notre thèse, en ce qui concerne la psychologie : comme elles ont un rapport étroit avec les conclusions négatives auxquelles nous étions parvenus, nous rappelons celles-ci succinctement. Ajoutons que les considérations que nous présentons dans ce travail ont surtout en vue de déterminer l'interprétation réelle à donner à la psychologie, interprétation qui doit évidemment précéder non seulement l'étude de toute question concrète, mais même toute recherche d'une méthode.

formulé le désir de nous connaître, — de croire, par conséquent, que la durée revient sur elle-même, comme un fleuve qui remonterait vers sa source. Le désir de nous connaître, c'est donc réellement et uniquement le désir de notre existence consciente *future* : le passé ne revient plus, le présent n'est saisissable que par la conscience et la vérité est toujours dans le futur, parce que nous sommes durée et action, et que l'objet se trouve devant, non derrière nous, n'est pas, mais devient.

Ainsi *pour se connaître, il faut se faire :* nous ne nous connaissons qu'en nous faisant, et tels que nous nous faisons. Il n'y a pas d'acte de réflexion, si pauvre soit-il, qui n'ait ce caractère d'une création de nous par nous. Création insignifiante et fugitive dans la mesure où l'acte de réflexion a été insignifiant et fugitif, jamais nulle cependant, car c'est du conflit douloureux des tendances à la réalisation, qui subsistent comme résultats des actes isolés et infructueux de réflexion, que naît le besoin d'harmoniser cette incessante création, de donner de la stabilité et de la durée à son effet — besoin qui se traduit par la tentative d'édifier une psychologie. La réflexion semble tendre ainsi d'elle-même à sa propre cessation; en d'autres termes, le sujet pensant tend sans cesse vers sa réalisation intégrale. Il aura *alors* atteint, dans ce domaine, la vérité qui, jusqu'à ce moment, n'est que pure virtualité.

Toute psychologie n'étant ainsi qu'une tentative pour réaliser l'âme, il suit que l'âme n'est pas l'objet, mais la *cause finale* de la psychologie. Par là aussi nous sommes nécessairement amenés à affirmer que, à la fois, l'âme existe et n'existe pas encore : existe déjà, en tant qu'elle est une activité, source de la recherche psychologique; n'existe pas encore, en tant qu'elle est la fin poursuivie par cette recherche même. La synthèse de l'être et du non-être étant le devenir, la réalisation de l'âme doit se comprendre comme l'évolution d'une activité, et toute psychologie actuelle comme la conscience du stade où cette évolution est présentement arrivée *grâce à l'acte même par lequel elle prend conscience de soi*, grâce à l'effort mental que demanda l'édification de cette psychologie. De même, la représentativité que l'on attribue toujours à un état de conscience réfléchie ne signifie pas que cet état se dépasse lui-même idéalement et comporte une représentation de quoi que ce soit, mais qu'il dépasse *réellement* cet autre état, qu'il était censé appréhender réflexivement, c'est-à-dire qu'il lui est supérieur comme réalisation.

La poursuite incessante d'une connaissance de plus en plus profonde de l'âme et de ses phénomènes ne peut donc nous apparaître que comme une évolution de plus en plus *progressive* de l'activité qui nous constitue. De même que son aboutissement, le commencement de cette évolution nous échappe : il est antérieur au travail scientifique de la pensée, puisqu'elle est déjà impliquée dans tout état de conscience réfléchie tel qu'il se présente avant toute fin consciente de connaissance scientifique. Seulement, dès que cette fin apparaît, c'est que l'idée du moi, de la personnalité, entraîne le besoin que cette évolution — inconsciente en somme jusque-là — comporte une certaine stabilité permettant une sorte de capitalisation des résultats antérieurement acquis et rendant possible un progrès *réel*. Ainsi la psychologie parfaite ne serait autre chose que la fin de cet incessant devenir, coïnciderait dans le temps et en essence avec le passage à l'acte de l'âme.

De là la réduction, tentée par les psychologues, des phénomènes à l'unité : réduction qui puise sa légitimité dans l'obscur sentiment que les phénomènes n'ont de valeur et de sens que par rapport à une unité qui les conditionne. Mais la plupart des psychologues considèrent cette unité comme donnée, comme *ayant conditionné* les phénomènes actuels, au lieu que ce sont les phénomènes qui conspirent à rendre actuelle une unité purement potentielle maintenant. Ainsi les uns essaient de construire, en partant d'une donnée primitive et simple de l'expérience interne, tous les phénomènes qui aujourd'hui constituent notre vie consciente : il est très possible que telle construction de ce genre soit juste, c'est-à-dire que réellement les choses se soient passées de la sorte — et à ce point de vue celle que nous devons à M. Fouillée dans sa *Psychologie des idées forces* a certainement nos préférences, — mais, ce que l'on fait ainsi, c'est l'*histoire* de l'âme. Sans doute cette histoire est nécessaire, comme nous le montrerons, à ce que nous croyons, pour notre part, être l'objet propre de la psychologie ; peut-être d'ailleurs est-il indispensable pour assurer une évolution progressive à l'activité que nous sommes de reproduire son passé ou plutôt, en termes exacts, de lui créer un passé *déterminé* : peut-être crée-t-on ainsi une direction pour l'évolution future. Mais nous verrons plus loin que même cette « histoire » est déjà en elle-même réalisation.

Les autres, au contraire, comme M. Renouvier et en général les partisans de la psychologie rationnelle, se bornent à décrire l'âme

actuelle, à prendre simplement, à ce qu'ils croient, conscience claire de ce qu'ils sont. Qu'on nous permette ici un symbole explicatif : les uns et les autres sont des voyageurs qui ont marché longtemps en pleine forêt, les yeux bandés — nous commençons tous la route en aveugles et les psychologues seuls entreprennent de l'achever à la lumière — et qui, à un certain moment, sont débarrassés de leur bandeau : tous croient leur voyage terminé, mais les premiers tentent alors de retrouver et de recommencer le chemin parcouru, les seconds ne le tentent pas, disant qu'ils n'ont aucun moyen certain de le retrouver et se bornent à explorer l'endroit où ils étaient venus, comme les autres hommes, en aveugles. Les uns et les autres semblent ne pas reconnaître que, s'ils se meuvent *encore*, chacun à leur manière, c'est qu'ils ne sont pas au but réel de leur voyage.

L'œuvre des premiers ainsi que celle des seconds mérite — même abstraction faite du talent déployé des deux côtés — tout notre respect : ils marchent les uns et les autres et il faut marcher. La question est de savoir s'il faudra toujours marcher comme les uns ou comme les autres et ne jamais marcher en avant, avec *la volonté et la conscience* de marcher en avant. Mais il nous faut d'abord montrer que la psychologie a jusqu'ici, vraiment et sans qu'elle l'avoue, poursuivi l'objet que nous soutenons être le sien : car nous n'avons en vue d'autre réforme qu'une direction nouvelle à prendre dans la poursuite de ce même objet.

II

L'âme n'est qu'un *idéal* et chaque penseur, dans le déploiement de son activité, dans l'édification de sa psychologie, est guidé par cet idéal qui affecte des formes différentes selon les différents esprits. Si nous voulons être parfaitement sincères avec nous-mêmes et si, malgré le lourd héritage de la scolastique, nous savons nous débarrasser de la chimère — plus vivante qu'elle ne semble — de l'intellect pur, nous reconnaîtrons que, au fond de la pensée de chaque psychologue, il y a un certain idéal préconçu, présidant à la recherche, c'est-à-dire à l'action, idéal qui, quand il n'est pas tout à fait subconscient, reste vague et a plutôt la forme d'un sentiment que d'une idée définie. C'est ce sentiment particulier et indéfinissable — où entre sans doute du désir — qui explique : 1° que de la constatation de faits semblables

et avec des méthodes semblables les différents penseurs tirent, de bonne foi, des conclusions et des systèmes psychologiques différents; 2° que, très fréquemment, l'homme mis en présence de telle ou telle doctrine, *commence* par éprouver un éloignement irraisonné pour le système, qu'il cherche *ensuite* à combattre par des arguments. Si, dans la recherche psychologique, nous n'étions que l'intellect pur des scolastiques, la production de l'un et de l'autre de ces faits serait inintelligible et en particulier nous n'aurions jamais à *vouloir* trouver des arguments réfutatifs destinés à mettre notre intellect en harmonie avec le sentiment intime, *the soul's soul*, comme l'appelle quelque part Carlyle. Je sais bien que les penseurs s'efforcent de ne pas céder à ce sentiment ou du moins recommandent cette conduite comme la première condition pour vraiment philosopher. Mais d'abord autre chose est de *se borner* à des arguments tirés du sentiment — leur condamnation est juste, car à *eux seuls*, ils ne fourniraient qu'une conviction individuelle et la science et la philosophie ont précisément pour caractère d'être sociales, — autre chose est de dire, comme nous faisons, que cette abstraction, cette réduction au silence du sentiment intime n'est : 1° jamais obtenue complètement, le sentiment écarté de la pleine conscience vivant et agissant toujours, peut-être avec autant de force, d'une manière subconsciente; 2° ne serait réalisable que dans la doctrine, défunte à ce qu'il semble, des facultés séparées et que, en tout cas, tenter l'entreprise suppose à son tour une vue *a priori*, un pur sentiment — car comment la logique pourrait-elle justifier elle-même son propre principe? — un pur sentiment, dis-je, que la vérité *est* déjà complète et absolue, et que l'âme *doit* se donner pour *fonction* de l'appréhender statiquement. Ainsi, quoi qu'on fasse, on commence la recherche psychologique avec un idéal de l'âme. Mais ce que nous soutenons aussi, c'est que cet idéal n'est pas le seul, et qu'il y a un idéal immanent concernant l'âme elle-même considérée non plus comme sujet, mais comme objet, idéal qui peut n'être pas défini, ni même conscient, mais qui, pour avoir l'imprécision d'un sentiment subconscient, n'en a que plus de force parce qu'il n'en est que plus compréhensif et possède par conséquent une puissance plus grande d'adaptation à la diversité des réalisations précises et fragmentaires dont il est le principe caché.

S'il en est ainsi, la conception que nous présentons de la recherche psychologique en la définissant une tentative de réaliser l'âme, n'a

pas même l'apparence d'un paradoxe. Elle répond à ce qu'est réellement cette recherche chez ceux qui s'y vouent aujourd'hui. Il nous reste à montrer que les conditions générales auxquelles ils soumettent leur œuvre pour qu'elle soit à leurs yeux science ne sont pas en contradiction avec la conception que nous nous faisons de la nature réelle de celle-ci, mais qu'au contraire cette conception les admet aussi pour sa part et même les réclame.

En effet, nous l'avons dit plus haut, ce qui différencie la réalisation tentée par la psychologie de celle que produit tout acte isolé de réflexion, si pauvre soit-il, c'est que la psychologie tout en étant aussi, essentiellement, une action, est une action pour les résultats de laquelle on cherche la stabilité. Par là, la création perd nécessairement le caractère d'arbitraire, de fantaisie individuelle que l'on pouvait lui reprocher. Dès que cette considération intervient, immédiatement notre action est resserrée dans certaines limites, conditions *sine qua non* de la durée de son résultat : parmi ces conditions figure en premier lieu ce que l'on nomme les lois logiques. Celles-ci ne sont que des préceptes non « pour penser correctement et valablement » au sens où Hamilton et Stuart Mill prennent ces mots [1], mais pour assurer aux produits de l'activité pensante une survivance sinon indéfinie, du moins aussi longue que possible. Si toute action consciente tend à la fixation de son résultat et tend par là à se produire selon des modes déterminés et appropriés, cette tendance ne peut manquer de se marquer ici où l'activité que nous sommes est tout entière en jeu et *prend conscience du stade qu'elle a atteint.*

Que faut-il entendre par ces mots de survivance, de stabilité, dont nous venons de nous servir? Il va de soi que cette stabilité ne peut être absolue : elle serait en contradiction avec le caractère essentiel que nous avons reconnu à l'âme, celui d'être une activité évoluant avec la conscience de son évolution. La stabilité d'un produit de la pensée consiste évidemment en ce qu'il peut être présenté de nouveau à la conscience, aussi souvent que l'être pensant le veut : elle est donc basée sur la mémoire. Or précisément celle-ci assure une stabilité qui ne contredit en rien l'évolution continue de l'activité mentale : car ce qu'elle donne, c'est l'illusion (illusion telle qu'on n'en peut prévoir la correction) de la stabilité. Un groupe d'états de

1. Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, p. 436-438.

conscience remémorés nous semble bien le même que tel groupe antérieur; mais comme il n'existe que dans la durée, le groupe remémoré est en réalité un nouveau groupe qui peut bien ne comporter avec un groupe précédent que des différences minimes, infinitésimales même, mais qui comporte néanmoins *quelque* différence, c'est-à-dire qui est en soi un état nouveau et original. Si la mémoire est une illusion, c'est une illusion nécessaire, car elle est le fondement essentiel de la science en général, et de la psychologie en particulier. Elle assure ici la satisfaction de l'*individu* pensant et créant qui a besoin, dans la création incessante que lui impose sa nature d'être doué de réflexion, de trouver au moins une apparence de repos, de halte au milieu de cette évolution vraiment ininterrompue qui l'emporte, sans qu'il puisse y constater aucune fin de bonheur personnel. L'amour et le bonheur égoïste qui s'y rattache sont une illusion du même genre dans la marche sans fin de l'espèce et sans laquelle sans doute l'individu ne pourrait se résoudre à n'être qu'un moyen au lieu d'une fin, qu'il veut toujours être.

Or l'observation des principes appelés logiques a ce résultat, que l'expérience apprend vite à reconnaître, que les produits de la pensée créatrice qui s'y conforment peuvent prendre dans la mémoire une place stable, ce qui veut dire : peuvent se produire avec des changements infinitésimaux. Et une observation parfaite, absolue de ces principes, connus ou à connaître, aurait pour effet une reproduction identique qui serait virtuellement la fin de notre évolution, si à cette observation s'ajoutait une minutieuse prise en considération d'un nouvel élément perturbateur qu'il s'agit non de supprimer, mais d'adopter, de se concilier en quelque sorte, en lui faisant jouer son rôle dans cette création de l'âme que l'on appelle psychologie. Nous voulons parler des *faits*. Qu'ils soient dus à l'observation du moi ou à celle du non-moi, ils ont eu souvent, dans l'histoire de la philosophie et dans celle des consciences individuelles, pour résultat de modifier ou même de renverser totalement le système où l'on ne leur avait pas fait, soit ignorance involontaire, soit parti pris, une part suffisante. C'est sur la constatation empirique de ce phénomène que se base la règle de méthode — c'est-à-dire, au fond, de morale pratique — qui commande l'observation et l'expérimentation. Notre siècle, particulièrement, a non seulement réhabilité le fait, mais lui a accordé une importance souvent exclusive. Le fanatisme du fait a succédé à son dédain : mais l'un est aussi peu justifié que l'autre.

On oublie en effet cette vérité élémentaire, et dont nous nous convaincrions aisément et à tout instant si nous savions rentrer en nous-mêmes, qu'un fait en lui-même n'est rien, que son *interprétation* est tout, en d'autres termes qu'il n'a de sens — et par conséquent de valeur adjuvante ou perturbatrice à l'égard d'un système — que celui que nous lui prêtons. C'est bien ainsi que l'on agit toujours à l'égard des faits, même quand on partage l'illusion commune d'édifier une « science » psychologique. C'est ce qu'il est aisé, croyons-nous, de montrer.

D'une manière générale, l'on entend par fait tout ce qui n'est pas la pensée actuelle : celle-ci n'est rapportée à la classe des faits que lorsqu'elle a pris place dans le passé, fût-il immédiat. Considérons donc les faits comme se divisant en deux grandes classes : les faits dits objectifs ou du monde externe, et les faits objectivés ou du monde interne. Or, à examiner les premiers, il est bien évident que tout fait dit objectif ne peut agir sur une construction de l'esprit que moyennant deux conditions : 1° qu'il ait été, comme on dit, perçu, c'est-à-dire qu'il se soit assujetti aux conditions générales de l'existence mentale ; 2° qu'il soit devenu lui-même partie *assimilée* de cette construction sur laquelle il est dit agir pour l'ébranler ou la consolider. Comment un fait objectif, c'est-à-dire un nouvel état ou groupe d'états de conscience censé venu du dehors agirait-il sur telle théorie actuellement élaborée, groupes complexes d'états de conscience réunis dans l'unité d'un système, s'il n'acquiert un *rapport défini* avec cette théorie? Car en soi un état de conscience ou un groupe d'états n'a de rapport qu'à lui-même, ne représente que lui-même. Il faut bien qu'il soit en quelque manière accompagné ou suivi d'un nouvel état de conscience qui crée le rapport entre lui et certain groupe constitué d'états : c'est ce que nous appelons son *interprétation*. L'on ne se rend pas toujours compte de la présence de celle-ci qui peut rester subconsciente et il peut être très difficile de la déterminer dans chaque cas particulier, mais il y a cependant un phénomène très général qui révèle sa présence et sa présence active. Pour ce qui est, par exemple, des faits que l'on croit objectifs par nature, il y a une tendance pour ainsi dire universelle à leur accorder voix prédominante au chapitre, et, en particulier, il n'y a plus guère de psychologue qui n'ait le plus grand souci d'éviter que ses constructions soient en désaccord avec les faits physiologiques. D'où peut provenir ce souci, sinon d'une interprétation *générale* de

faits qui consiste à attribuer aux présentations mentales qui semblent venir du dehors une valeur de vérité supérieure à celle des présentations qui ne paraissent provenir que de la sphère du sujet pensant lui-même? Cette défiance à l'égard des produits rapportés en propre à la pensée et cette importance majeure attribuée aux autres, c'est, ce nous semble, le dernier avatar du réalisme chez des esprits qui n'hésiteraient pas à le condamner sous la forme d'un système métaphysique ordonné. Cependant le présentationnisme est mort et il serait temps d'appliquer intégralement à la psychologie les conséquences idéalistes que sa chute a légitimées. La première démarche qui nous semble s'imposer maintenant à l'esprit, c'est de se délivrer de la fascination du fait dit objectif en reconnaissant ouvertement et théoriquement (jusqu'ici on ne le reconnaît dans la pratique psychologique que timidement) qu'il n'a de valeur que celle que nous lui donnons. Si, tout en admettant la réalité de l'interprétation du fait, l'on objectait que le sens de l'interprétation est inéluctablement déterminé par une qualité intrinsèque à l'état de conscience sous les espèces duquel le fait existe dans l'esprit, nous répondrions qu'il n'en est rien, car des mêmes faits objectifs les différents penseurs ont tiré plus d'une fois des conséquences différentes, ce qui prouve que tout au moins le milieu mental où le fait prend place n'est pas sans influence sur son interprétation. Et ce milieu mental, *n'existant que dans la durée*, ne peut être conçu que comme une tendance générale de l'activité mentale, c'est-à-dire comme un *idéal*. Nous voici ramenés à notre conclusion que la psychologie est la réalisation de l'âme selon un certain idéal. Nous aurons l'occasion de parler encore du rôle majeur de l'idéal chez tout psychologue; mais dès maintenant la nécessité où l'on se trouve, même quand on la nie, de faire intervenir, comme facteur dans l'interprétation d'un fait, la tendance générale actuelle de l'esprit où il prend place, suffit à enlever à ce fait pris en lui-même (à supposer que cette notion du fait pris en lui-même soit concevable) l'espèce d'hégémonie qu'un vertige invétéré lui concède. Qu'ils s'en rendent compte ou non, les psychologues qui lui accordent cette hégémonie sont des penseurs qui commencent la recherche par la fin; ils partent d'une théorie ontologique préconçue : déposée en eux soit par l'éducation, soit par une recherche personnelle entreprise à rebours, soit par la routine naturelle de la vie que n'a pas corrigée un emploi suffisant de la méthode cartésienne du doute, elle consiste, au fond, à ne voir

dans l'être de la pensée, qui ne se déploie que dans la durée, que l'ombre de l'être seul cru réel, celui qui est donné sous les conditions d'espace. Ils abordent la psychologie avec une inconsciente métaphysique réaliste; nous croyons qu'il y a là une double erreur, une erreur de doctrine et une erreur de méthode : en tout cas, à supposer que la doctrine puisse être défendue, il reste néanmoins que la méthode n'est pas défendable et qu'elle est un obstacle à la constitution d'une psychologie pure, sans mélange, prématuré au moins en tout état de cause, de physique.

Nous nous bornerons à signaler l'existence de cette interprétation *générale* : en montrer la présence dans les cas particuliers aussi bien que les formes qu'elle peut revêtir nous est impossible, précisément parce que, déjà subconsciente en celui qui construit sa psychologie, elle ne peut apparaître à autrui que par un examen personnel de sa propre conscience et que dès lors l'on doit se borner à la constater dans sa généralité. Ses interventions particulières au cours de la recherche psychologique ne peuvent être reconnues que par le psychologue lui-même, en prenant plus minutieusement conscience de soi : encore continueront-elles à participer alors même à l'imprécision, au caractère peu défini de l'idéal immanent selon lequel elles se déterminent, caractère que nous avons signalé plus haut. Nous reviendrons ailleurs sur les principales formes, très peu déterminées, sous lesquelles on peut, dès maintenant, prendre conscience de cet idéal immanent et conséquemment sur les principales espèces d'interprétation générale qui se produisent aujourd'hui dans la recherche psychologique. Mais la constatation de l'existence d'une interprétation suffit pour notre objet présent, et sans nous arrêter à en montrer la présence, aussi active, à l'occasion des faits de la seconde catégorie, ceux qui sont dus à l'introspection, nous pouvons conclure que, puisque, *considérées dans leur vraie nature*, les conditions générales — observation des lois logiques et respect des faits — auxquelles les psychologues subordonnent l'édification de leur « science » sont aussi celles auxquelles se subordonne naturellement la psychologie quand on conçoit celle-ci comme un art de réaliser l'âme, aucune raison tirée de ces conditions ne peut nous être opposée quand nous rangeons la psychologie, même telle que nous la voyons se produire, non plus sous la catégorie de la Science, mais sous celle de l'Art.

III

Il y a d'ailleurs dès aujourd'hui plus d'un indice positif qui montre que l'on tend vers la conception de la psychologie que nous indiquons. On a presque unanimement, en effet, renoncé à considérer la psychologie comme la *Science de l'âme*. Si nous laissons les matérialistes qui, à proprement parler, n'ont pas de psychologie, les autres écoles peuvent se ranger sous deux titres généraux : les empiristes et les rationalistes. Les premiers ne parlent que d'une science des *phénomènes* mentaux et, fait significatif, la psychologie rationnelle elle-même suit, avec M. Renouvier, une voie nouvelle et a renoncé, à son tour, à partir de l'âme comme donnée. Avec la notion de l'âme-substance s'est virtuellement écroulée l'ancienne conception de la psychologie; mais s'en défaire est une nécessité qu'on ne semble pas apercevoir. Cependant il n'est pas malaisé de voir que l'interprétation que nous tentons de la psychologie est latente même chez les empiristes contemporains, c'est-à-dire chez ceux qui réclament le plus impérieusement pour leur œuvre le privilège d'être seule scientifique. En effet, les *constructions* ont pris chez eux une place quelquefois exclusive, généralement prépondérante. On s'efforce de construire l'idée de l'espace, l'idée du temps, l'idée du moi, l'idée du non-moi, etc. Visiblement, depuis Locke, l'on essaie de prendre conscience du développement historique de l'activité pensante ou du moins des principaux groupes de phénomènes mentaux. Il semble que, pour la plupart des psychologues contemporains, le travail essentiel soit accompli quand ils ont pu reproduire (remarquons le mot) le processus historique. A coup sûr, le présent de l'âme n'est pas mieux « connu » de cette manière : mais comment s'expliquer que l'on voie là l'essentiel de la recherche, sinon parce que l'on croit avoir atteint le but une fois que l'on a créé à nouveau ce que « la Nature » créa? Il y a dans cette croyance, selon nous, une vérité obscurcie par une erreur. La vérité, c'est celle que nous nous efforçons de mettre en lumière, c'est de voir dans la psychologie un art de créer, l'erreur c'est de vouloir transformer cet art en science, cette action en vérité statique, par l'intervention d'un modèle réalisé qu'on appelle la Nature et qu'il s'agirait d'imiter. La cause de cette erreur est, comme nous l'avons dit, l'ancien vertige réaliste dont nous ne sommes pas encore bien guéris. Mais la recherche, même ainsi

entendue, marque un moment capital dans l'évolution de la pensée, le moment où elle s'étonne d'être ce qu'elle est : car le principe de toute recherche philosophique est l'étonnement et si l'aboutissement donné ordinairement à la recherche le fait cesser, c'est qu'elle nous a conduits à nous reconnaître capables d'atteindre le résultat que, selon notre réalisme invétéré, la nature avait atteint sans nous et en nous.

Or si le sens intime de la recherche ainsi conçue et dirigée est d'arriver à une re-création, il n'est pas encore, à nos yeux, le sens définitif, car la tendance légitime qu'elle implique est entravée par deux erreurs jumelles : la première est qu'il s'agit d'une *re*-création ; la seconde, que cette création reste fictive parce qu'elle a lieu dans la pensée. Erreurs qui ont pour racine les deux notions de l'objet conçu comme *déjà* existant avant la recherche même et de la pensée conçue avec un caractère moins réel que « la Nature ».

Malgré cela, il est incontestable que la psychologie constructive contemporaine constitue un progrès remarquable sur la psychologie trop intuitive des Ecossais et de leurs imitateurs, qui réduit l'esprit à un rôle presque exclusivement passif devant la Nature. Nous sommes maintenant à mi-chemin de la psychologie vraiment idéaliste et dans la période de transition que l'on pourrait nommer *de création imitative*. Il s'agira, selon nous, d'entrer ensuite dans la période *de création originale* où la pensée, ayant définitivement renoncé, jusque dans « *the soul's soul* », au réalisme et conquis l'intégrale conscience de soi, créera avec la conscience et la volonté de créer, se réalisera courageusement avec la vue nette de son œuvre. Cette direction nouvelle est virtuellement contenue dans la direction actuelle. Il nous semble en effet que l'esprit ne peut manquer d'en arriver à reconnaître la vanité de ses efforts d'imitation et qu'il leur devra précisément l'entière conscience de soi. Remarquons en effet que les constructions auxquelles on se complaît aujourd'hui consistent essentiellement dans une analyse faite en vue de la reconstitution de la synthèse décomposée, reconstitution que pourtant nous n'essayons pas. L'homme croit qu'il ne veut pas la faire et qu'il se contente de la possibilité entrevue de l'opérer, comme l'enfant qui, ayant démonté son jouet pour en comprendre le mécanisme, ne cherche pas à le reconstruire, satisfait d'une possibilité qu'il s'arroge. Mais, en réalité, si nous ne la faisons pas, c'est que nous ne le pouvons pas, car elle devrait se réaliser *toute seule*. Lorsque le psychologue, en présence d'un état pro-

fond et récent, prétend le décomposer en ses éléments selon les lois de la psychologie, cette présence simultanée, qu'il crée dans l'esprit, des conditions de l'état complexe, devrait, à son point de vue et s'il y a eu vraiment analyse, comme il le croit, le reconstituer dans son intégrité et spontanément, puisqu'alors les conditions pensées et les conditions réelles se confondent. Dans le monde objectif la reconstitution d'un composé analysé ne se fait pas d'elle-même, mais exige que l'homme rende actuelles et comme on dit réelles les conditions pensées du phénomène, qu'il les fasse passer à l'acte; mais ici, dans le monde mental, cette distinction entre conditions pensées et conditions réelles devrait s'évanouir. Et si l'on croit que parfois l'on reconstitue vraiment la synthèse, c'est que l'on a envisagé l'état de conscience complexe sous des conditions artificielles d'espace et non sous sa vraie condition de durée : et l'on a constitué un *autre* état. Que l'on ne puisse même le discerner du précédent, ce n'est pas une raison pour croire à la réalité et à la légitimité de l'analyse d'une existence en perpétuel devenir où aucun objet de l'analyse *n'est* jamais et ne peut jamais *être*.

D'où il suit que la période de psychologie constructive aboutira nécessairement à nous faire reconnaître : 1° que l'on ne parvient pas et que l'on ne peut parvenir, la tentative étant illégitime, à reproduire l'œuvre de « la Nature »; 2° conséquemment que l'esprit, en croyant imiter, n'imite pas, qu'il ne peut *re*-créer, mais créer, qu'il a sa valeur en lui et par lui et n'est pas une ombre devant la Nature.

Qu'elle se dise ou non science, la vraie définition de toute psychologie, comme résultat de l'activité pensante, nous semble donc : le sentiment immédiat (la conscience) d'une certaine réalisation de l'âme.

IV

Il nous faut donc désormais juger de toute psychologie comme on juge d'une action, c'est-à-dire renoncer au point de vue de la vérité et de l'erreur. Car où serait le critérium? La vérité ne peut être ici que future puisqu'elle doit se confondre avec la réalité d'un résultat qui n'est pas encore atteint et qu'on ne peut concevoir atteint qu'après une évolution nécessairement indéfinie pour nous. Il ne peut donc être question actuellement ni d'accord ni de désaccord

avec *cette* vérité : il ne peut être question que d'un rapprochement plus ou moins grand de l'instant où l'âme *sera*; la réalisation suprême seule sera vraie, au sens où l'on emploie communément ce mot.

S'il faut renoncer à ce point de vue, il suit, par la même raison, que le critérium que l'on applique réellement ici (quoique l'on paraisse ne pas s'en rendre compte) est toujours un critérium moral et qu'un critérium de ce genre est le seul possible; et que, par conséquent, toute méthodologie de la psychologie *considérée comme science*, nous ne devons désormais l'interpréter que comme une morale pratique de cette activité que l'on nomme l'entendement. Nous allons nous expliquer.

Nous prenons l'expression de morale pratique au sens où elle est employée dans le langage courant pour désigner un ensemble de règles empiriques suivant lesquelles il convient de vivre pour atteindre ce que l'humanité en général conçoit comme le « bonheur normal ». Si nous sommes autorisés à nous servir ici de cette expression avec ce sens, c'est qu'en effet il y a, selon nous, parallélisme exact entre la méthodologie de la psychologie conçue comme science et ce que dans le domaine des actions de la vie extérieure l'on nomme la prudence. Car l'idée de la prudence, principe suprême des démarches recommandées dans la vie extérieure par la morale pratique, traduit et révèle une sorte de compromis qui implique la reconnaissance d'un asservissement ou au moins d'une dépendance de l'homme à l'égard des événements du dehors. Mais la prudence n'est pas la vertu, et le bonheur personnel n'est pas le devoir. Celui-ci suppose la conscience de la liberté. Et l'idée du devoir n'apparaît qu'au moment où l'homme est parvenu à se dire, en présence de certains événements, le οὐδὲν πρὸς ἐμέ d'Épictète, où il a formé l'idée de sa liberté et agit sous cette idée. Les événements auxquels l'homme idéalement moral oppose la phrase noblement dédaigneuse d'Épictète ne lui en arrivent pas moins : mais il ne se laisse pas dominer par eux; il sait que « ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα [1] », et il les *interprète*, c'est-à-dire les réduit à la valeur qu'il *veut* ou plutôt à celle que le devoir, tel qu'il le conçoit, veut.

Il en est de même en psychologie : l'esprit y part aussi d'une idée préconçue de sa valeur en face de la nature et se règle d'après une

1. Épictète, *Manuel*, chap. v.

« morale pratique » appropriée à cette idée. Or l'une et l'autre sont contestables et si nous remplaçons l'idée — purement *a priori* — de la pensée *représentative* par l'idée, seule légitime, de la pensée conçue comme ayant sa fin en soi, nous aurons par là même, comme loi à observer dans la recherche psychologique, à nous délivrer de l'illusion de notre servitude pour en arriver à la constatation : je puis, donc je dois, par suite à l'idée de loi morale *pure* et non plus simplement pratique comme celle qui subconsciemment préside à l'édification de la psychologie actuelle. Il importe qu'ici aussi l'on se fasse une conception de ce que l'âme, dans le domaine en question, *doit* être, de l'âme que l'on doit réaliser et que l'on tende sans cesse vers cette réalisation sans cette prudence pratique qui est le signe d'une dépendance acceptée par l'esprit à l'égard des choses de la nature; et pour cela il faut non échafauder d'habiles compromis avec elles, mais les réduire, comme pures contingences, à la valeur qu'impose ce devoir que l'on peut nommer psychologique. J'entends l'objection : « Mais, avec ce beau procédé, l'on n'arrivera à aucune réalisation *réelle*, mais à une réalisation purement idéale et vaine ». L'objection ne nous touche pas, puisqu'elle présuppose précisément ce que nous combattons comme une illusion invétérée, à savoir le point de vue réaliste, qui ne reconnaît aux produits mentaux qu'une réalité d'ombre. Il serait bon de méditer quelquefois le « *What's done cannot be undone* » de Shakespeare et de se demander si l'on peut admettre je ne dis pas une réalité supérieure à celle-là, mais une réalité *autre*. Nous reviendrons d'ailleurs plus bas sur ce point.

Mais le parallèle que nous établissons entre la méthodologie de la psychologie conçue comme science, et la morale pratique, ne s'arrête pas là. En effet, d'une part, la morale du devoir est en germe dans la morale de la prudence : car celle-ci reçoit tant de démentis dans l'application, les événements prennent si souvent en défaut les adroites précautions qu'elle recommande, que l'on finit par reconnaître que l'on ne peut atteindre, par ces concessions parfois si « pratiques », le bonheur cherché; et l'idée du devoir peut apparaître alors, dans la conscience de l'humanité, par une sorte de révolte, car cette idée exprime au fond le mépris de l'être pour toute dépendance qui a son principe en dehors de lui. C'est ainsi, sur un autre théâtre, qu'un peuple, lassé de ses inutiles concessions en face d'une tyrannie qui ne désarme pas, finit par prendre conscience de soi et ne veut plus reconnaître que la loi qu'il se sera donnée à lui-même.

D'autre part, nous l'avons montré, le même phénomène tend à se produire en psychologie. L'échec nécessaire de la création imitative, c'est-à-dire en somme de la méthode de prudence, poussera l'esprit à l'affirmation de son indépendance : il essaiera de se réaliser *selon lui-même*, au besoin *contre* toute « nature » externe ou interne, à laquelle il ne reconnaîtra d'autre valeur que d'être *un objet pour son interprétation*, une matière à laquelle il donnera une forme — nous prenons ces mots dans le sens d'Aristote, — une pure puissance dont il déterminera lui-même l'acte. C'est ce que fait l'être dans le domaine de la volonté proprement dite : il n'y accepte pour soi que les actions, d'où qu'elles soient suggérées, qui sont conformes à l'impératif catégorique du devoir. Aux autres il ne *consent* pas, et même assume l'action diamétralement opposée; il voit, parce qu'il le veut, dans telle suggestion, une suggestion contraire : dans le désir de frapper son semblable, par exemple, il puise un désir de ne pas le frapper parce qu'il juge celui-ci seul conforme à la loi morale. Les présentations étrangères lui deviennent de simples *occasions* d'exercer son activité selon la loi et toute tentation est un bien pour lui puisqu'il y trouve l'occasion d'un acte de vertu.

Nous ne voyons aucune raison pour ne pas faire jouer ici à la loi morale un rôle analogue à celui qu'on lui fait jouer dans le domaine de la volonté proprement dite. Les psychologues théoriciens n'ont pas le droit de nous défendre de parler de loi morale en psychologie pure, puisque ce sont eux qui, en s'imposant une certaine *méthode*, nous ont donné l'exemple de l'emploi d'un critérium moral qu'ils ont approprié à leur idée *a priori* de la pensée; et il nous est bien permis de remplacer un critérium moral par un autre, exempt des erreurs du premier. Et d'ailleurs si toute connaissance prétendue se ramène à une action réalisatrice, le domaine de l'activité devient coextensif à celui de la conscience réfléchie et toute différence essentielle entre la volonté et les fonctions qu'on lui opposait s'évanouit. Il faut, ici encore, aller jusqu'au bout d'une théorie que l'on n'a condamnée qu'en apparence, celle des facultés séparées : le sujet est un. Par conséquent il ne faut pas seulement poser avec Kant la primauté de la raison pratique, il faut la poser comme la seule « raison ». Dès lors, la « raison théorique », en tant qu'elle s'applique à la psychologie, devient la raison pratique du sujet pensant dans son rapport avec soi et ce que l'on nomme communément raison pratique concerne spécialement l'être dans son rapport avec les autres êtres, quels qu'ils soient.

Or l'activité, dirigée selon ce que nous avons appelé le « devoir psychologique », ne peut sembler incapable d'un résultat digne d'être recherché que, comme nous l'avons dit, dans la doctrine réaliste. Mais une fois que l'on a posé, en idéaliste conséquent, la réalité comme ayant pour essence l'occupation d'une place dans le temps, on trouve que la seule réalité possible est celle que fournit l'activité quand elle est dirigée vers une réalisation du genre de celle dont nous parlons. Le moment qu'a occupé tel événement lui appartient à jamais et rien ne peut faire qu'il ne lui ait appartenu et ne lui appartienne à jamais. Tel point de l'espace peut être occupé successivement (remarquez ce qu'implique ce dernier terme); mais le moment du temps qu'il a rempli est, si l'on peut dire, la propriété personnelle et perpétuelle de l'événement [1].

D'ailleurs, même ceux qui posent, délibérément ou non, comme essence de toute réalité, l'existence dans un espace, ne reconnaissent-ils pas que l'*habitude* dans le domaine mental, c'est-à-dire la répétition d'actes psychiques, *crée*, que son résultat s'enregistre dans le cerveau, se transmet même, selon certains, par hérédité et qu'ainsi le psychique comporte une certaine puissance plastique à l'égard de cette fameuse matière crue si volontiers la réalité par excellence? S'il en est ainsi, aucun essai de création mentale n'est indifférent et la question de son succès objectif se réduit à une question de répétition suffisamment prolongée, de volonté en somme. Et si, dans ce phénomène de plasticité, ils refusaient toute part *effective* au psychique en considérant celui-ci comme un pur épiphénomène, ils tombent dans la contradiction de poser comme nécessaire à un phénomène une condition qui pourtant ne s'exprime par absolument aucun effet sur sa réalisation. Or une fois que l'on refuse d'assumer la contradiction foncière de l'épiphénoménisme, on en arrive inévitablement à voir, avec M. Fouillée, dans toute idée (au sens cartésien) une « idée-force » et à reconnaître, même pour les idées que la raison scientifique proclame, à tort ou non, illégitimes, une réalisation relative. C'est ainsi que pour l'éminent penseur que nous citons et qui est déterministe convaincu, il y a « réalisation

1. Nous ferons observer au lecteur, s'il ne l'a déjà remarqué, que le passage qu'il vient de lire contient des expressions éveillant des idées d'espace, tant le réalisme a imprégné notre langage. Il pourra se défier par là d'une illusion qui se cache jusque dans les mots dont il est contraint de se servir, alors même qu'il veut exprimer des idées débarrassées de cette illusion.

progressive de l'idée de liberté »[1]. C'est ainsi encore, par exemple, que pour lui « l'idée de la *simplicité* du moi, en se concevant, tend à produire une approximation de cette simplicité, une concentration progressive de toutes nos sensations et appétitions dirigées vers le dehors »[2] et qu'il soutient la même thèse concernant l'*identité* du moi : « C'est, écrit-il, par la représentation de mon moi identique que je réalise une identité relative, que je me survis à moi-même, que je renais à chaque instant jusqu'à ce que je meure d'une mort définitive »[3]. Or, une fois que l'on admet la doctrine des idées-forces, l'on est autorisé par là même à *construire*, selon un idéal de l'âme, une psychologie, avec la certitude d'obtenir toujours au moins une certaine réalisation, que l'humanité a d'ailleurs un temps indéfini pour parfaire.

Au reste, cette déduction de la doctrine fût-elle contestable et tout succès objectif ou un peu durable pour la tentative de l'*individu* restât-il ici problématique, cela importerait assez peu puisque, à bien examiner les choses, il en est exactement de même pour les psychologies construites aujourd'hui, toujours chancelantes et que le penseur passe sa vie à étançonner de tous côtés, et que, d'ailleurs, l'individu garde au moins, dans l'interprétation que nous proposons, la conscience que son effort dépourvu de tout succès objectif et personnel a été dirigé selon la bonne intention. Et la bonne intention est ici d'abandonner l'idée de la psychologie conçue comme science, et pour cela de se débarrasser de toute illusion de représentativité, externe ou interne — car par là on diminue, en paraissant l'élever, la valeur de la pensée à qui l'on ne reconnaît plus que la dignité d'un moyen, — et d'appliquer résolument à la psychologie les conséquences de l'idéalisme. De cette démarche, dans et par laquelle la pensée doit se ressaisir, reprendre la conscience de sa valeur, c'est la psychologie elle-même considérée comme science qui en donne le premier moyen, puisque c'est elle qui logiquement a fondé l'idéalisme externe et rendu ainsi à la pensée sa dignité devant la nature. Mais repoussée de ce domaine, au moins en droit, sinon en fait, l'erreur réaliste continue à régner, sous une forme appropriée, dans le domaine interne, et fait attribuer à la pensée

1. A. Fouillée, *Psychologie des Idées-forces*, II, p. 311 à 328.
2. Id., *ibid.*, II, p. 75.
3. Id., *ibid.*, II, 80.

réfléchie une pure fonction représentative de ses propres phénomènes. Nous pensons que là aussi la pensée, sincèrement consultée, fonde un nouvel idéalisme par lequel elle se proclame sa fin à elle-même [1]. Ainsi, dans les deux domaines, l'illusion inhérente à la psychologie comme science aura été nécessaire et féconde, et si le vertige réaliste a fait naître cette illusion il en aura péri : les enfants de Saturne l'auront dévoré.

V

Avant de terminer, il nous faut prévenir une fausse interprétation. Nous ne voulons pas dire que la psychologie doit se subordonner à la morale, attendre qu'une morale théorique préalable lui prescrive ses doctrines, c'est-à-dire ses réalisations. Le psychologue n'a pas, dans sa sphère d'action spéciale, à s'occuper des commandements particuliers que peut s'imposer, selon la loi morale, la volonté proprement dite, ni à y conformer sa réalisation. Tout ce dont elle doit tenir compte, c'est de la *forme* d'universalisation possible que la loi morale réclame — non pas seulement d'après la doctrine de Kant, mais au fond selon tous les théoriciens de la morale — des démarches de la volonté pratique. Celle-ci, en s'imposant cette loi formelle, ne s'est réalisée que selon elle-même et *contre* les penchants, les désirs internes et les suggestions du dehors. Il y a donc là une première réalisation de l'être dans une de ses fonctions, celle qui a reçu le nom de volonté et qui concerne surtout les rapports avec autrui. Antérieure dans le temps à celle qui constitue et doit constituer la psychologie et tout à fait conforme dans sa nature — puisque dans les deux domaines il n'y a qu'action — à celle que cette dernière doit tenter dans la sphère généralement crue passive de l'esprit, cette réalisation s'impose nécessairement à celle qu'elle tentera elle-même et peut lui servir de modèle. Mais c'est uniquement quant à la *forme* de sa réalisation propre qu'elle trouve un modèle dans la réalisation antérieure de la volonté, et cette forme, c'est la possibilité de l'universalisation. L'âme doit par conséquent se réaliser selon elle-même et de manière à ce que cette réalisation puisse devenir un type universel pour celle des autres êtres. C'est là

1. Nous avons développé ce point dans la *Revue de Métaphysique* de mai 1893.

le vrai sens, selon nous, du caractère de socialisation possible [1] que, à l'instar des sciences objectives, la psychologie a toujours cherché à donner à ses propositions, au moyen de « démonstrations » expérimentales ou logiques.

Mais une fois qu'ici la loi morale a fixé le principe, c'est-à-dire l'intention dans laquelle l'action doit être dirigée, son rôle est terminé, et l'action proprement dite, dans son développement, relève de l'Art. Et il en est ainsi de toute prescription morale, même dans le domaine de la volonté pratique : celle-ci reconnaît, par exemple, comme conforme à l'universalisation possible que la loi morale réclame de mes actes, l'intention de faire du bien à mes semblables; mais, une fois mon activité aiguillée dans ce sens *général*, l'action elle-même réclame l'entremise d'un art véritable, l'Art de faire le bien, le plus rudimentaire de tous, semble-t-il, aujourd'hui.

Réciproquement, tout art, quel que soit son nom : peinture, sculpture, architecture, etc., présuppose une démarche morale, obéit, dans son principe, à une norme qui impose à l'artiste un véritable *devoir*, celui de n'avoir en vue que le Beau, c'est-à-dire, en somme, de donner (tout comme en psychologie) à son activité spéciale, sa fin en soi. C'est seulement une fois le but *formel* posé, que l'art du peintre, du sculpteur, de l'architecte, etc., peut entrer en scène et il a seul dès lors autorité pour conduire l'activité au but marqué; à partir de ce moment, toute ingérence d'une loi particulière — cette loi fût-elle appelée morale — qui tournerait l'activité vers une fin étrangère à l'art lui-même, est illégitime et l'œuvre, fût-elle « édifiante », est foncièrement immorale.

De même, quand nous disons que la psychologie doit être la réalisation de l'âme selon la loi morale, nous repoussons par là même toute intention de construire une psychologie « édifiante ». Nous disons simplement que, puisque l'âme est essentiellement une activité, elle doit, comme telle — car toute activité a son impératif catégorique — se réaliser *selon elle-même*, en se considérant comme ayant sa fin en soi, et par conséquent se réaliser *contre* l'illusion du réalisme et de la représentativité. Mais une fois cette fin reconnue et respectée, tout le reste est l'affaire d'un art, de l'Art suprême : nous sommes nos statuaires.

GEORGES REMACLE.

1. Voir *Revue de Métaphysique*, 1893, p. 598.

DEUXIÈME

DIALOGUE PHILOSOPHIQUE

ENTRE EUDOXE ET ARISTE

EUDOXE. — Eh bien, mon cher Ariste, vous est-il venu à l'esprit quelque difficulté sur ce que nous avons dit hier?

ARISTE. — Oui, Eudoxe, je l'avoue, et principalement sur cette vie divine que vous m'avez fait entrevoir.

EUDOXE. — Fort bien; mais, afin de commencer par les plus petites questions, n'avez-vous rien remarqué qui fût contestable dans ce que nous avons dit de la distance?

ARISTE. — Non. Je suis maintenant convaincu qu'on ne peut percevoir aucune distance sans quelque mouvement, et que le mouvement, s'il n'est que mouvement, est impossible.

EUDOXE. — L'incontestable, Ariste, n'est pas encore le vrai. Pour moi je crois que nous eûmes grand tort de parler de la distance sans rien dire de la science des distances.

ARISTE. — Voulez-vous parler de la géométrie?

EUDOXE. — Oui. L'idée de distance n'est-elle pas le principe de la géométrie?

ARISTE. — Il est vrai; l'idée de distance n'est autre chose que la ligne droite même.

EUDOXE. — En parlant de la distance, nous avons donc parlé de la ligne droite?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — C'est sur une ligne droite menée d'un point à un autre que le mouvement d'un de ces points à l'autre n'était pas possible?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Mais s'il n'existait aucune ligne droite, pourrait-il exister quelque distance?

ARISTE. — Non assurément.

EUDOXE. — Nous ne percevrions alors aucune distance?

ARISTE. — Comment connaître ce qui n'est pas?

EUDOXE. — Et aucun mouvement ne serait nécessaire?

ARISTE. — Sans doute, mais il me semble qu'en fait....

EUDOXE. — Vous oubliez, Ariste, que nous cherchons le nécessaire. Il faut donc montrer que la distance est nécessaire.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — C'est-à-dire que la ligne droite est nécessaire?

ARISTE. — Il faut le montrer. Mais quand vous aurez montré que la ligne droite est une idée nécessaire, vous n'aurez pas montré qu'elle est une chose nécessaire, et c'est sur les choses mêmes, avez-vous dit....

EUDOXE. — Je vois, Ariste, que vous distinguez idée et chose; pour moi je ne puis comprendre qu'une idée nécessaire ne soit pas une chose nécessaire; et j'entends prouver que la ligne droite est une chose nécessaire.

ARISTE. — Voulez-vous dire qu'il puisse exister dans la nature une seule ligne droite parfaite?

EUDOXE. — Je dis bien plus : je dis qu'il ne peut exister dans la nature que des lignes droites.

ARISTE. — Vous raillez?

EUDOXE. — En aucune manière. Ce pan de mur n'a-t-il pas une forme?

ARISTE. — Oui, sans doute, il ressemble à un rectangle très allongé.

EUDOXE. — Vous voulez dire par là qu'il n'est pas un rectangle parfait?

ARISTE. — Qui soutiendrait le contraire?

EUDOXE. — Et que, par exemple, un quelconque de ses côtés n'est pas véritablement une ligne droite?

ARISTE. — Cela est en effet évident. D'ici même je vois un certain nombre d'irrégularités dans cette prétendue ligne droite.

EUDOXE. — Approchez-vous donc, Ariste. N'en voyez-vous pas davantage?

ARISTE. — Si fait.

EUDOXE. — Approchez-vous encore; aidez-vous d'une loupe, et ne

prenez point de repos avant d'avoir aperçu toutes les irrégularités de cette prétendue ligne droite.

ARISTE. — A quoi bon? Ne sais-je pas d'avance que ces irrégularités sont en nombre infini?

EUDOXE. — Les connaissez-vous actuellement toutes?

ARISTE. — Non. Quand je dis qu'elles sont en nombre infini, je veux dire que je ne pourrai jamais les connaître actuellement toutes.

EUDOXE. — Ainsi il est nécessaire que vous ne connaissiez jamais qu'une partie des détails de cette forme.

ARISTE. — Cela est nécessaire.

EUDOXE. — Et pourtant vous percevez cette forme?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Sans en percevoir tous les détails?

ARISTE. — Il le faut, sans quoi je n'aurais jamais fini de la percevoir.

EUDOXE. — Vous terminez le contour de cette forme avant de la connaître complètement?

ARISTE. — Oui; je le termine d'abord, je l'étudie ensuite.

EUDOXE. — Bien. Je considère deux points de ce contour distants l'un de l'autre, et entre lesquels vous ne découvrez pour le moment aucune raison de varier le contour davantage.

ARISTE. — Peut-il exister deux points tels?

EUDOXE. — Oui, d'après ce que vous m'avez accordé. Vous ne connaissez pas tous les détails?

ARISTE. — Je l'ai accordé.

EUDOXE. — Vous percevez donc des points entre lesquels il existe des détails que vous ne connaissez pas?

ARISTE. — Il est vrai.

EUDOXE. — Je considère deux de ces points. L'intervalle qui les sépare est pour le moment vide?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et ainsi le contour de la forme que vous percevez n'est pas fermé?

ARISTE. — Il ne peut l'être.

EUDOXE. — Et pourtant vous l'avez fermé?

ARISTE. — Je l'ai accordé.

EUDOXE. — Comment donc l'avez-vous fermé sinon par un mouvement qui part d'un de ces points et va à l'autre?

ARISTE. — Comment autrement?

EUDOXE. — Et constamment dirigé vers l'autre?

ARISTE. — Oui; car rien ne dirige mon mouvement que la nécessité d'atteindre l'autre point.

EUDOXE. — Par ce mouvement, partant de l'un de ces points et constamment dirigé vers l'autre, vous tracez une partie du contour.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et cette partie du contour peut-elle être autre que droite?

ARISTE. — Elle ne le peut pas.

EUDOXE. — Pouvez-vous donc percevoir une forme sans la composer de lignes droites?

ARISTE. — Cela ne me paraît pas possible.

EUDOXE. — Et ainsi toutes les formes que je perçois sont composées de lignes droites.

ARISTE. — Il le faut bien.

EUDOXE. — Mais ce que je perçois est pour moi les choses?

ARISTE. — Que seraient les choses, sinon cela?

EUDOXE. — Et ainsi les formes des choses sont composées de lignes droites.

ARISTE. — Je ne vois pas comment échapper à cette conclusion.

EUDOXE. — Et quand peut-on dire que nous construisons nécessairement une ligne droite?

ARISTE. — Lorsqu'entre deux points notables du contour nous n'apercevons encore aucune raison de varier le contour davantage.

EUDOXE. — C'est-à-dire lorsqu'entre deux points notables nous n'apercevons encore aucun point notable?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Menons d'un de ces points à l'autre deux lignes droites distinctes.

ARISTE. — Je suppose que ce soit possible, quoiqu'on ne puisse pas l'imaginer.

EUDOXE. — Deux points de ces deux droites, entre les deux points considérés, seraient donc distincts l'un de l'autre?

ARISTE. — Il le faut, si les deux lignes ne se confondent pas.

EUDOXE. — Distincts, c'est-à-dire notables?

ARISTE. — Oui, notables.

EUDOXE. — Et cela est contraire à l'hypothèse.

ARISTE. — Quelle hypothèse?

EUDOXE. — Selon laquelle il n'y a encore pour nous entre ces deux points aucun point notable.

ARISTE. — C'est vrai.

EUDOXE. — Et nous avons montré que cette hypothèse est nécessaire?

ARISTE. — Nous l'avons montré.

EUDOXE. — La ligne droite nécessaire est donc nécessairement unique?

ARISTE. — Elle l'est nécessairement.

EUDOXE. — Donc lorsqu'on doit mener d'un point à un autre une ligne droite, on ne peut aussi en mener qu'une.

ARISTE. — Je vois bien maintenant pourquoi ce principe est admis par les géomètres sans démonstration; c'est qu'il est vrai de la ligne droite nécessaire, c'est-à-dire de la ligne droite réelle. Mais ne pouviez-vous pas tirer toutes ces conclusions de ce que nous disions hier? Puisque le tout d'un mouvement doit exister avant ses parties, toute ligne doit d'abord être droite.

EUDOXE. — C'est vrai; mais il ne suffit pas de tirer par des raisonnements les conséquences des principes qu'on a découverts; il faut, après avoir aperçu ces conséquences, les retrouver dans la nature même des choses. Eh bien donc, dans notre connaissance des formes, qu'est-ce qui est premier?

ARISTE. — C'est la ligne droite.

EUDOXE. — Et dans la géométrie, qu'est-ce qui est premier?

ARISTE. — C'est la ligne droite.

EUDOXE. — La ligne droite n'est-elle pas l'élément simple dont sont faites les figures complexes?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — L'ordre géométrique, qui va du simple au complexe, est donc l'ordre vrai?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Mais est-il vraisemblable que les sciences aient chacune leur méthode ou bien faut-il admettre qu'elles ont toutes la même méthode?

ARISTE. — Il vaut mieux supposer qu'elles ont toutes la même méthode.

EUDOXE. — Toute science va donc du simple au complexe? Voilà un principe vraisemblable?

ARISTE. — Il l'est.

EUDOXE. — Le particulier est-il simple ou complexe?

ARISTE. — Il me semble qu'il est plutôt complexe.

EUDOXE. — Et le général, ou l'abstrait, n'est-il pas plus simple que le particulier, ou le concret?

ARISTE. — Cela paraît évident.

EUDOXE. — Nous dirons donc que toute science va de l'abstrait au concret, du général au particulier.

ARISTE. — Voulez-vous parler aussi des sciences physiques, et non pas seulement des sciences mathématiques?

EUDOXE. — Je veux parler aussi des sciences physiques.

ARISTE. — Pour le coup, Eudoxe, je ne vous suivrai point, et je n'accepterai point ce nouveau paradoxe. N'est-il pas évident que les sciences physiques vont du particulier au général, du fait à la loi?

EUDOXE. — Cela est, en effet, généralement admis.

ARISTE. — Pouvez-vous confondre les sciences mathématiques et les sciences physiques?

EUDOXE. — Je m'avançai trop peut-être.

ARISTE. — Ne voyez-vous pas que les sciences mathématiques vont du simple au complexe, en restant toujours dans le général? Les figures les plus complexes sont encore générales et jouissent de propriétés générales, parce qu'on les a construites avec des éléments simples, que l'on connaît. Le physicien lui, ne construit pas son objet; il le reçoit tel que la nature le lui présente.

EUDOXE. — Alors nous ne dirons pas que le physicien construit l'orage?

ARISTE. — Comment le dire?

EUDOXE. — Avec des éléments qu'il connaît?

ARISTE. — Non, le physicien étudie les orages tels qu'ils existent dans la nature.

EUDOXE. — C'est bien ainsi qu'il procède, au moins en apparence. Mais je veux vous rapporter ce que j'ai entendu dire souvent à un de mes amis qui n'avait pas étudié dans les écoles, et ne craignait pas d'aller contre les opinions communément reçues. Il aimait à rapprocher l'une de l'autre la physique et la géométrie; il disait que le physicien construit avec des lois et des éléments simples, qu'il définit d'abord, un phénomène aussi semblable que possible aux orages qui se produisent dans la nature; que c'était ce phénomène construit par lui qu'il appelait un orage, et qu'il le connaissait avec autant de clarté et de certitude que le géomètre connaît le polygone régulier qu'il a construit. Il ajoutait que le physicien ne

prenait pas de repos avant d'avoir produit par la combinaison d'éléments simples suivant des lois simples tous les phénomènes qui accompagnent les orages; que lorsqu'il disait que sa théorie était incomplète, il ne voulait point dire qu'il s'y glissât quelque idée confuse ou quelque raisonnement peu rigoureux, mais seulement que, dans l'orage qu'il avait construit, l'éclair en boule, par exemple, ne se produisait pas, tandis qu'il se produisait dans la nature. Que, de nouveau, pour expliquer l'éclair en boule, le physicien cherchait quelque loi simple et claire qui, combinée avec les autres, pût l'amener à construire un tel éclair. De même, ajoutait mon ami, que le géomètre construit avec des lignes droites des figures de plus en plus complexes mais qu'il connaît toujours avec une entière certitude, de même le savant va construisant, avec des éléments simples et des lois qu'il démontre avec autant de rigueur que le géomètre démontre ses théorèmes, des phénomènes aussi complexes que possible, et approchant autant que possible de la complexité du phénomène réel, sans jamais y atteindre.

ARISTE. — Mais le savant a dû d'abord observer les faits.

EUDOXE. — Je vous dis ce que me disait mon ami; il disait aussi que la connaissance des qualités des choses, que nous prenons dans la perception, enseignait au physicien cet ordre même, du simple au complexe, comme l'ordre vrai, attendu que notre connaissance naturelle des qualités des choses allait du général au particulier; qu'ainsi la géométrie était le modèle de toutes les sciences, et qu'il n'y avait qu'une méthode, la déduction.

ARISTE. — Il me semble que votre ami négligeait un des aspects de la science en ne considérant que la déduction. Ma connaissance ne saurait partir du général; je connais, non des choses générales, mais des êtres particuliers. Par exemple, je perçois une couleur particulière, puis une autre couleur particulière. Je désigne des couleurs qui se ressemblent par le même mot : bleu, et toutes celles qui me paraîtront se rapprocher de celles-là je les désignerai par ce mot : bleu; un autre homme qui n'aura pas vu un bleu se rapprochant du nouveau bleu qu'il voit, et qui a accoutumé d'appeler vert une couleur presque identique à cette nouvelle couleur, appellera vert ce que j'appelle bleu, tant il est vrai que la nature de nos idées dépend des expériences que nous avons pu faire.

EUDOXE. — Moi-même en songeant aux couleurs je m'étais fait ces réflexions, et j'avoue qu'elles réduisent à néant tout ce que me disait

mon ami. En effet pourquoi avons-nous dit que l'ordre géométrique est l'ordre vrai?

ARISTE. — Parce que nous ne pouvons percevoir des formes qu'en les composant de lignes droites, et que la géométrie nous fait connaître les figures de plus en plus complexes que l'on peut construire avec des lignes droites.

EUDOXE. — Pour que l'ordre vrai de toute science fût d'aller du général au particulier il faudrait que toutes nos connaissances naturelles allassent du général au particulier; et cela n'est pas, vous me l'avez montré.

ARISTE. — Quoi de plus certain?

EUDOXE. — Et ainsi j'eus tort de confondre le simple avec le général et le complexe avec le particulier.

ARISTE. — Oui sans doute, Eudoxe. Le particulier peut être simple. Rien n'est plus simple qu'une couleur particulière que je perçois; en la percevant je la connais du premier coup et complètement.

EUDOXE. — Aussi nous connaissons d'abord les couleurs particulières.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et ensuite les couleurs générales.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et connaître les couleurs générales, ou les genres de couleur, c'est avoir la science des couleurs.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Du teinturier et de son apprenti lequel a le mieux la science des couleurs?

ARISTE. — C'est le teinturier.

EUDOXE. — D'après ce que vous avez dit, le teinturier enseignera à son apprenti comment on résume les couleurs particulières en des idées générales.

ARISTE. — Oui, si ce que nous avons dit est vrai.

EUDOXE. — Et ainsi l'apprenti connaîtra d'abord toutes les nuances du bleu qu'il a vues, et ensuite le bleu en général.

ARISTE. — Non, Eudoxe, il connaît d'abord le bleu en général et ensuite les nuances du bleu.

EUDOXE. — C'est donc le teinturier qui connaîtra jusqu'à trente nuances ou variétés de bleu, tandis que l'apprenti n'en connaîtra que quelques genres ou pour mieux dire réunira toutes ces nuances sous

quelques genres, comme le bleu céleste, le bleu minéral et le bleu indigo.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — C'est donc être plus savant que distinguer plusieurs nuances de bleu, là où un homme quelconque ne verra qu'un bleu uniforme?

ARISTE. — Comment le nier?

EUDOXE. — Et ainsi le progrès naturel de notre connaissance nous conduit du genre bleu aux espèces du bleu.

ARISTE. — Il faut l'accorder.

EUDOXE. — C'est-à-dire du général au particulier.

ARISTE. — Pourtant je ne perçois pas d'abord le bleu en général, mais tel bleu particulier.

EUDOXE. — Nous retomberons alors dans la même difficulté : il faudra dire que l'apprenti teinturier perçoit d'abord un objet bleu comme coloré de plusieurs nuances du bleu, et non pas d'une seule.

ARISTE. — C'est vrai.

EUDOXE. — Je ne dirai donc pas seulement : qu'est-ce que je connais d'abord? mais aussi : qu'est-ce que je vois d'abord, qu'est-ce qui existe d'abord pour moi?

ARISTE. — Je vois bien qu'il faut accorder que c'est le bleu en général qui existe d'abord pour moi, et non pas les nuances particulières du bleu.

EUDOXE. — Et qu'ainsi notre connaissance naturelle des couleurs va du général au particulier?

ARISTE. — Il faut l'accorder aussi.

EUDOXE. — Je vois que vous êtes encore hésitant. Ouvrez, Ariste, cette fenêtre et regardez cet horizon brumeux ; de quelle couleur vous paraît-il?

ARISTE. — Je le vois gris.

EUDOXE. — Oui; vous connaissez d'abord dans cet horizon une couleur générale.

ARISTE. — D'un gris vert.

EUDOXE. — Vous y voyez ensuite une espèce de gris.

ARISTE. — Non, Eudoxe; je nomme cette couleur avec plus de précision, mais je la vois toujours la même; elle n'a point changé; je la connais entièrement du premier coup, comme je vous le disais.

EUDOXE. — Regardez-la mieux pourtant, Ariste; vous y verrez au bord même de l'horizon une zone qui est gris jaune, au-dessus, une

zone qui est gris rose, au-dessus encore, une zone qui est gris vert.

ARISTE. — A vous parler franchement, Ariste, je vois cet horizon d'un gris uniforme.

EUDOXE. — Je prétends, Ariste, vous y faire voir les couleurs que je dis.

ARISTE. — Changerez-vous donc la nature de mes yeux?

EUDOXE. — Non, mais je vais conduire vos yeux à la vérité par la méthode vraie; je vais leur faire voir le complexe en composant le complexe avec des éléments simples.

ARISTE. — Que voulez-vous dire?

EUDOXE. — Vous allez me comprendre. Voyez donc sur cette palette nos principes, je veux dire nos couleurs générales, nos couleurs simples, ou du moins qui sont plus simples, plus faciles à connaître et à reconnaître, c'est-à-dire à nommer avec certitude, que les couleurs de cet horizon. Ces couleurs simples sont : le rouge, le bleu et le jaune. Je les mélange; mais vous ne les perdez pas de vue, vous les reconnaissez dans les mélanges que j'en fais.

ARISTE. — En effet : je vois ici là un jaune légèrement teinté de vert, là un rose violet, et plus loin un vert rosé.

EUDOXE. — Vous distinguez bien ces couleurs?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Vous êtes capable de les reconnaître et de les nommer si vous les voyez?

ARISTE. — Je le crois.

EUDOXE. — Eh bien, je les étends par zones superposées sur cette toile et je vous demande si c'est bien là la couleur de notre horizon?

ARISTE. — Non, puisque notre horizon est d'un gris uniforme.

EUDOXE. — Regardez donc notre horizon.

ARISTE. — J'avoue que j'y distingue maintenant les trois nuances que vous disiez, mais moins facilement que sur la toile.

EUDOXE. — C'est que j'ai composé ces nuances d'un très petit nombre de couleurs simples, tandis que ces nuances dans l'horizon réel se composent d'une infinité de nuances fondues les unes dans les autres. Vous avez donc appris à distinguer des nuances particulières dans une teinte générale.

ARISTE. — C'est vrai.

EUDOXE. — Ne l'avez-vous pas appris en composant vous-même avec des éléments simples des nuances se rapprochant de ces nuances particulières?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et ainsi la science des couleurs vous apprend à connaître les couleurs particulières et complexes en les formant avec des couleurs simples.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — De même que la science des formes nous apprend à connaître les formes particulières et complexes en les composant avec des éléments simples.

ARISTE. — Voilà un rapprochement bien inattendu.

EUDOXE. — Peut-être mon ami pensait-il à des exemples de ce genre quand il disait que la géométrie était la science parfaite et le modèle de toutes les autres sciences.

ARISTE. — Je vois maintenant qu'il serait plus facile que je ne croyais d'accepter ce qu'il disait.

EUDOXE. — Vous voyez donc qu'il n'est pas si évident qu'on pourrait le croire que notre connaissance va du particulier au général.

ARISTE. — Je le reconnais. Mais d'où vient donc que presque tous les savants qui ont parlé de la méthode des sciences de la nature ont dit qu'ils partaient des faits particuliers pour s'élever ensuite à l'idée et à la loi?

EUDOXE. — Il est plus difficile, Ariste, d'expliquer l'erreur que d'expliquer la vérité. N'y a-t-il pas aussi des géomètres qui croient avoir tiré de figures réelles, particulières, et imparfaites, leurs figures imaginaires, générales et parfaites? Doutez-vous pour cela que la connaissance naturelle des formes aille du général au particulier, particulier étant pris comme synonyme de complexe?

ARISTE. — Non certainement, Eudoxe.

EUDOXE. — Nous dirons donc que toute science va du général au particulier.

ARISTE. — Nous le dirons.

EUDOXE. — Je pense même que nous avons fait un détour bien long pour arriver à cette conclusion, et il m'en vient à l'esprit des raisons beaucoup plus simples.

ARISTE. — Dites lesquelles.

EUDOXE. — Connaître une chose, n'est-ce pas pouvoir répondre à la question : qu'est-ce que c'est?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et si je réponds en appelant cette chose par son nom

propre, en disant par exemple : cet homme c'est Paul, prouverai-je que je connais cet homme?

ARISTE. — Non sans doute.

EUDOXE. — Il faudra donc que je réponde à la question : qu'est-ce que ceci? en me servant de tout autre nom que d'un nom propre, si je veux passer pour savant?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Je devrai donc me servir de noms communs, comme bleu, qui est commun à tous les objets bleus, ou sage, qui est commun à tous les hommes sages?

ARISTE. — Comment autrement?

EUDOXE. — Se servir d'un nom commun pour expliquer la nature d'une chose n'est-ce point la faire rentrer avec d'autres sous un genre unique?

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — Dire qu'une chose est bleue, n'est-ce point la faire rentrer avec toutes les choses bleues, dans le genre bleu?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Ainsi, expliquer la nature d'une chose au moyen d'un nom commun, c'est connaître cette chose d'une connaissance générale?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Peut-on expliquer la nature d'une chose autrement que par des noms communs?

ARISTE. — Nous avons dit que non.

EUDOXE. — Toute explication de la nature d'une chose, c'est-à-dire toute connaissance, est donc générale?

ARISTE. — Oui; c'est ce qu'on exprime en disant : il n'y a de science que du général.

EUDOXE. — Eh bien, mon cher Ariste, la science est-elle la science de ce qui existe ou la science de ce qui n'existe pas?

ARISTE. — La science, si du moins elle est vraiment science, est la science de ce qui existe.

EUDOXE. — Est-ce, Ariste, l'idée générale qui existe?

ARISTE. — Je ne sais comment répondre.

EUDOXE. — Voyons, est-ce que blanc existe tout seul?

ARISTE. — Non. Il existe en quelque chose qui est blanc.

EUDOXE. — Qu'est-ce donc qui est blanc?

ARISTE. — C'est cet objet cylindrique par exemple.

EUDOXE. — C'est donc le cylindrique qui est blanc.

ARISTE. — Non, Eudoxe, le cylindrique est cylindrique et ne peut être autre chose. Si le cylindrique était blanc une fois, il le serait toujours.

EUDOXE. — Nous dirons donc que c'est cet objet qui est à la fois cylindrique et blanc.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Mais est-ce l'objet qui est blanc, ou ne dirons-nous pas d'après le même raisonnement que c'est cette chose qui est à la fois objet, cylindrique et blanc?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et encore, que c'est cet être qui est à la fois chose, objet, cylindrique, et blanc?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et enfin que c'est cela, cela que je montre, qui est à la fois être, chose, objet, cylindrique et blanc?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Ce qui existe d'abord ou le plus, ce n'est donc pas blanc, cylindrique, objet, chose et être, mais ce en quoi tout cela est, et qui n'est lui-même en rien autre.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et cette chose, qui existe d'abord, pouvons-nous la nommer?

ARISTE. — Non, mais seulement la désigner du doigt.

EUDOXE. — Ou encore l'appeler d'un nom propre?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et cet être auquel appartiennent des propriétés générales, n'est-ce pas l'être particulier?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et ce qui existe c'est donc le particulier.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Mais la science est science de ce qui existe.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Il n'y a donc de science que du particulier.

ARISTE. — Il faut l'accorder.

EUDOXE. — Mais nous disions tout à l'heure qu'il n'y a de science que du général?

ARISTE. — Nous le disions.

EUDOXE. — Si donc nous partions du particulier, il faudrait nous y tenir, puisqu'il n'y a de science que du particulier?

ARISTE. — Il le faudrait.

EUDOXE. — Mais, puisqu'il n'y a de science que du général, la science peut-elle partir du particulier?

ARISTE. — Elle ne le peut pas.

EUDOXE. — Il reste donc que la science, tout en étant toujours générale, aille sans repos à la connaissance complète de la nature des choses particulières.

ARISTE. — Il faut qu'elle procède ainsi.

EUDOXE. — Toute science va donc du général au particulier.

ARISTE. — Il faut l'accorder.

EUDOXE. — De l'abstrait au concret.

ARISTE. — Il faut aussi l'accorder.

EUDOXE. — Du simple au complexe.

ARISTE. — Oui, je vois bien maintenant que tous ces mots se correspondent. Ce qu'on appelle particulier, ou concret, ce n'est que le complexe.

EUDOXE. — La méthode véritable nous conduit donc toujours du simple au complexe.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Ne donnerons-nous pas à cette méthode le nom de synthèse?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — La vraie méthode ne nous conduit-elle pas à une connaissance de plus en plus complète des détails?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Ne donnerons-nous pas aussi à cette méthode le nom d'analyse?

ARISTE. — Comment ne pas le lui donner?

EUDOXE. — La vraie méthode nous conduit de l'abstrait au concret?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — C'est-à-dire de l'idée au fait?

ARISTE. — Comment le nier?

EUDOXE. — Ne l'appellerons-nous pas déduction?

ARISTE. — Pourquoi pas?

EUDOXE. — Mais ne donne-t-on pas aussi le nom d'induction à la méthode des sciences de la nature?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et la méthode que nous avons appelée déduction serait la seule méthode, la méthode de toute science?

ARISTE. — Je l'ai accordé.

EUDOXE. — Ainsi nous ne pouvons pas plus distinguer l'induction de la déduction que l'analyse de la synthèse.

ARISTE. — Il me semble pourtant que deux mots différents n'existeraient pas s'il n'existait pas aussi deux méthodes, et qu'il faut admettre quelque différence entre analyse et synthèse, induction et déduction.

EUDOXE. — Quelle différence?

ARISTE. — Je ne saurais l'expliquer, mais je vous la rendrai sensible par des exemples.

EUDOXE. — Quels exemples?

ARISTE. — J'ai appris autrefois à distinguer l'analyse et la synthèse en géométrie comme deux méthodes inverses l'une de l'autre. La synthèse descend des principes aux conséquences; l'analyse remonte des conséquences aux principes; la synthèse nous conduit du simple au complexe, et l'analyse du complexe au simple. Et l'on me donnait comme exemples de ces deux méthodes si différentes deux théorèmes.

EUDOXE. — Voyons lesquels.

ARISTE. — Quand je veux démontrer que le carré construit sur l'hypoténuse d'un triangle rectangle est égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés, je suis la marche synthétique. Au contraire, lorsque je veux inscrire un hexagone régulier dans un cercle, je suis la marche analytique.

EUDOXE. — Je me souviens d'avoir proposé à cet ami, dont je vous parlais, précisément ces deux exemples et voici ce qu'il me répondait : « Ces deux démonstrations, disait-il, sont de tout point identiques. Je commence par construire la figure entre les éléments de laquelle je veux saisir une relation; c'est, d'une part, un triangle rectangle, avec les carrés construits sur ses côtés, d'autre part une circonférence avec un hexagone inscrit. Je cherche ensuite à construire dans ces figures des figures dont je connaisse déjà quelques propriétés. Ce sont, dans le premier cas, des rectangles et des triangles ayant deux à deux même base et même hauteur; dans le second cas, un triangle isocèle dont je sais que les angles opposés aux côtés égaux sont égaux. Les propriétés de ces figures mettent en évidence les relations cherchées; d'une part l'équivalence de chacun des petits carrés et d'un des deux rectangles qui composent le grand; d'autre part l'égalité des trois angles du triangle isocèle

construit, et par suite l'égalité du côté de l'hexagone et du rayon. En quoi, disait-il, une de ces démonstrations descend-elle du principe à la conséquence, tandis que l'autre remonte de la conséquence au principe? » Il me montrait aussi que l'ordre des deux démonstrations n'était point changé soit qu'on énonçât d'abord la relation cherchée, soit qu'on ne l'énonçât pas; qu'on pourrait au lieu de dire : inscrire un hexagone régulier dans un cercle, dire : démontrer que le côté de l'hexagone régulier inscrit est égal au rayon, sans qu'on eût pour cela à changer un seul mot à la démonstration, et qu'inversement on pourrait dire : trouver le rapport qui existe entre la surface du carré construit sur l'hypoténuse et la surface des deux autres. Il ajoutait que ces différences purement verbales n'autorisaient point à dire qu'il y avait là deux méthodes. Voilà ce que me disait mon ami, et je n'avais rien trouvé à lui répondre.

ARISTE. — Je ne vois rien non plus à dire pour défendre ces deux exemples; peut-être pourrait-on en découvrir de meilleurs.

EUDOXE. — En attendant qu'on les découvre, Ariste, comme nous ne pouvons présentement traiter de tout, nous ne nous embarrasserons point d'une distinction aussi mal justifiée. Venons donc à la seconde difficulté. L'induction, dites-vous, consiste à passer du fait à la loi, de l'observation à l'explication.

ARISTE. — C'est bien ce que je prétends.

EUDOXE. — Ainsi le savant observe d'abord le fait.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Il l'explique ensuite.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Ainsi ce qui existe d'abord pour lui c'est le fait.

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Et l'explication du fait n'existe qu'après le fait.

ARISTE. — Sans aucun doute.

EUDOXE. — Si je dis que je perçois un fait je veux dire par là que ce fait est réel?

ARISTE. — Comment cela?

EUDOXE. — C'est bien le fait qui doit prouver la théorie?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Quand je parle du fait qui doit prouver une théorie, je veux donc parler d'un fait réel.

ARISTE. — Sans doute.

EUDOXE. — Un fait est pour le savant quelque chose de réel?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Eh bien, Ariste, je suppose que vous voyiez un squelette sortir de ce mur et venir à vous.

ARISTE. — Je le suppose.

EUDOXE. — Direz-vous que ce squelette est réel?

ARISTE. — Mais non. Je dirai que je suis victime d'une hallucination.

EUDOXE. — Pourquoi direz-vous cela, sinon parce qu'un tel fait n'est pas possible?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — C'est-à-dire parce qu'il n'est pas explicable?

ARISTE. — Oui.

EUDOXE. — Pour que vous disiez qu'une perception de vos sens est réelle, est vraiment un fait, il faut donc que vous puissiez vous l'expliquer à vous-même.

ARISTE. — Il le faut.

EUDOXE. — Et ainsi il faut que l'explication existe pour vous d'abord, le fait ensuite?

ARISTE. — Cela est vrai.

EUDOXE. — Allez-vous donc du fait à l'explication ou de l'explication au fait?

ARISTE. — Je vois bien que je vais de l'explication au fait.

EUDOXE. — Que dirons-nous donc de cette formule : il n'y a de principe solide que celui qui repose sur des faits?

ARISTE. — Nous dirons qu'elle ne présente aucun sens.

EUDOXE. — Ne faut-il pas dire au contraire : il n'y a de fait réel que celui qui repose sur un principe solide?

ARISTE. — Il faut le dire.

EUDOXE. — L'abstrait est donc toujours premier?

ARISTE. — Cela est nécessaire.

EUDOXE. — On ne part pas des faits, on y va?

ARISTE. — Il faut l'accorder.

EUDOXE. — Mais suffit-il, pour être savant, d'aller aux faits en aveugle, guidé seulement par la multitude des idées confuses, sans avoir fait de ces idées un système cohérent?

ARISTE. — Non.

EUDOXE. — Ne dirons-nous pas que chercher ainsi la vérité, c'est vouloir analyser sans le secours de la synthèse?

ARISTE. — Nous le dirons.

EUDOXE. — Mais est-on vraiment savant lorsqu'ayant organisé ses idées en système, on se contente de leur clarté et on fuit l'obscur?

ARISTE. — Non.

EUDOXE. — Ne dirons-nous pas que chercher ainsi la vérité, c'est prendre pour fin ce qui n'est qu'un moyen, la synthèse?

ARISTE. — Nous le dirons.

EUDOXE. — Et cela est vrai aussi de la philosophie?

ARISTE. — Comment non?

EUDOXE. — Il ne suffit donc pas pour être philosophe de savoir construire des systèmes. Il faut encore autre chose.

ARISTE. — Quoi donc?

EUDOXE. — Se défier des systèmes.

CRITON.

DISCUSSIONS

NOTE

SUR LA RÉVERSIBILITÉ DU MONDE MATÉRIEL

Lorsque la *Revue de métaphysique et de morale* a publié, au mois de novembre 1893, l'article si substantiel de M. Poincaré sur le *Mécanisme et l'expérience*, il y avait longtemps que la question de la réversibilité de l'univers préoccupait notre pensée. N'étant pas arrivé à y répondre d'une façon qui nous satisfît pleinement, nous n'avions pas encore osé en aborder la discussion publique; mais, puisque la question est soulevée et qu'il est reçu, à la *Revue*, que chacun apporte sa pierre sans avoir la prétention de construire un édifice complet, nous nous hasardons à soumettre à ses lecteurs les réflexions suivantes.

M. Couturat nous paraît avoir fort bien montré déjà que les conclusions de M. Poincaré contre la réversibilité ont quelque chose d'exagéré; mais il nous semble qu'on doit noter aussi que les conclusions de ce dernier contre la conception mécaniste de l'univers sont encore bien plus contestables, en ce sens qu'il restreint implicitement beaucoup trop cette conception. D'après la forme la plus générale qu'il lui attribue, on suppose que les atomes exercent les uns sur les autres une attraction ou une répulsion qui dépend de la distance suivant une loi quelconque : de la distance *seule*, aurait-il dû dire pour exprimer toute sa pensée. Or on peut supposer que l'action mutuelle de deux atomes dépend, non seulement de leur

distance, mais aussi de leur vitesse relative; c'est là une complication de la théorie mécaniste qui n'en altère aucunement le caractère philosophique. Sans doute, on ne doit admettre cette complication que si la nécessité en est bien démontrée, ainsi que l'a justement fait remarquer M. Boussinesq, et les progrès de la science ont mainte fois eu pour résultat de permettre de faire disparaître les vitesses des expressions donnant la valeur des actions mutuelles; si elles figurent encore, par exemple, dans les équations de Clausius, relatives à l'action mutuelle des courants électriques, on peut espérer les en éliminer. Mais, si le mécanisme restreint qu'envisage M. Poincaré doit succomber, les philosophes devront peu s'en émouvoir, car nous ne voyons pas que l'introduction des vitesses relatives dans les équations soit de nature à bouleverser leur conception de l'univers matériel. Or il est clair que cette introduction ruine absolument le principe de réversibilité, puisque, si l'on change le sens de tous les mouvements, les vitesses changeront de signe, ce qui modifiera forcément les actions dépendant de puissances impaires de ces vitesses.

Ces réflexions, qui se sont précisées dans notre esprit à la suite de conversations avec M. Badoureau, l'ingénieux auteur des *Sciences expérimentales en 1889*, nous paraissent avoir l'intérêt de réduire la question débattue à ses vraies proportions; en discutant la réversibilité telle qu'elle résulte du mécanisme étroit, nous saurons qu'il en est un autre, scientifiquement plus complexe, mais de même portée philosophique, qui échappe absolument aux difficultés résultant de la réversibilité.

Ayant ainsi ramené à sa portée véritable le problème de la réversibilité de l'univers, nous pouvons d'un esprit plus tranquille en aborder l'examen proprement dit, et pour cela deux études dues à Philippe Breton et au regretté P. Carbonnelle nous seront particulièrement utiles. Le premier, connu surtout par ses études sur les torrents, a consacré plusieurs articles étendus au problème qui nous occupe dans *Les Mondes* de décembre 1875, revue scientifique de l'abbé Moigno, et les a réunis, en les complétant, dans les *Actualités scientifiques* de 1876 publiées par le même abbé; quant à l'éminent jésuite belge, il a pris pour base de discussion l'étude remarquable de Breton et l'a soumise à une critique pénétrante, dans son ouvrage d'un si haut intérêt sur *Les Confins de la science et de la philosophie*[1].

1. Nos renvois seront faits à la 2e édition.

Comme M. Poincaré, l'ingénieur de Grenoble se refuse à admettre les conséquences de la réversibilité et admet par suite qu'il existe une lacune dans les théories mécaniques; nous avons vu que l'introduction des vitesses relatives dans certaines formules supprimerait le problème, mais ce n'est pas de ce côté qu'il cherche, et c'est dans une certaine vertu plus ou moins occulte du temps, ainsi que pourrait le faire M. Delbœuf, qu'il croit trouver le secret de la difficulté, et on le voit réclamer « l'introduction, dans l'emploi mathématique du temps, de quelque condition expressément manifestée par la notation, qui ne permette pas » de confondre le passé et l'avenir.

Le P. Carbonnelle fait bonne justice de cette échappatoire : « Aucune précaution comme celle que suggère M. Breton, dit-il, ne peut avoir la moindre influence sur les conclusions qu'il voudrait écarter; car, si l'on change le signe du temps, ce n'est pas pour rendre possible le problème réverti, ni même, à proprement parler, pour le résoudre; c'est uniquement pour le comparer au problème primitif et relier entre elles les deux solutions. Chaque fois que nous saurons résoudre l'un quelconque des deux, nous saurons résoudre l'autre, directement, par les mêmes procédés et sans recourir à la considération d'aucun temps négatif. La précaution suggérée sera donc manifestement superflue, puisqu'il sera absolument impossible de confondre le passé et l'avenir » (t. I, p. 344).

Abordant la question de front et sans faux-fuyant, le P. Carbonnelle arrive à une solution qui fait songer au *démon distributeur* de Maxwell [1]. Prenons avec lui l'exemple d'un corps pesant qui tombe verticalement dans le vide et s'arrête à la surface du sol. « On sait, dit-il, que le choc transforme toute la force vive de ce corps en une quantité équivalente de chaleur; mais on sait assez par l'expérience qu'il n'y a pas moyen de produire le phénomène inverse. On aurait beau renverser le cycle, ou plutôt la série, et commencer par donner de la chaleur au sol et au corps pesant lorsqu'ils sont en contact, jamais le corps pesant ne quittera le sol pour remonter au point d'où il est descendu. Cela se comprend aisément si l'on considère, dans cette chute et dans cette élévation de température, les phénomènes élémentaires dont ils se composent. Dans la chute, tous les atomes

1. Nous ignorons quel lien direct peut unir la pensée du savant anglais et du jésuite belge, d'autant plus que nous ne connaissons aucun exposé complet de la théorie du *démon*. Sir William Thomson lui a bien consacré une conférence, mais ses traducteurs français ont cru bien faire en la réduisant à trois pages.

du corps pesant ont des vitesses égales et parallèles. C'est un état simple et uniforme, naturellement produit par une cause unique, la pesanteur. Mais cette simplicité et cette uniformité disparaissent au moment du choc, parce que les forces moléculaires multiples du corps et du sol entrent alors en jeu, et il en résulte un ensemble, qu'à un certain point de vue on pourrait appeler désordonné, de vitesses atomiques inégales dans toutes les directions. A cet état correspond une certaine température dans les divers points des deux corps en contact; mais la même température correspondrait à une infinité d'autres états vibratoires. Quelles sont les conséquences de cette transformation? Sans doute, il est parfaitement certain que si plus tard, à un moment quelconque, on donnait à tous les atomes des corps des vitesses égales et diamétralement opposées à celles que le choc a produites, il en résulterait non seulement la même température, mais encore toute une série exactement inverse de phénomènes, de façon que le corps pesant se détacherait du sol avec la vitesse qu'il avait en y arrivant, et remonterait verticalement à la hauteur d'où il est tombé; mais pour cela il ne suffit pas de faire absorber une certaine quantité de chaleur et d'arriver à une certaine distribution de la température; pas plus que pour faire un livre, il ne suffit de réunir dans un ordre quelconque le million de lettres dont il se compose. Il faudrait, entre tous les états vibratoires en nombre infini qui correspondent à la même distribution de la température, choisir exactement l'état inverse de celui qu'a produit le choc. De quelque façon qu'on s'y prenne pour communiquer la température, on n'a évidemment aucune chance de rencontrer cet état vibratoire particulier; et l'on comprend par suite que, malgré la possibilité théorique du contraire, le phénomène se passe toujours comme l'expérience nous le montre » (I, 326-328).

La citation est un peu longue, mais elle nous paraît bien mettre en lumière le caractère de la réversibilité : pour l'assurer en fait, il nous faudrait le démon de Maxwell qui, sans rien changer à la température, orienterait convenablement toutes les vibrations, de même qu'il s'oppose à la diffusion de la chaleur en envoyant à droite les atomes dont la vitesse est supérieure à une certaine valeur et à gauche ceux dont la vitesse est moindre. Nous pourrions reprendre, après Philippe Breton et le P. Carbonnelle, maint autre exemple, notamment celui des cônes d'éboulis qui se forment au pied de certains rochers. Nous n'y retrouverions, au fond, qu'une complication

de l'exemple précédent : à l'impossibilité pratique déjà reconnue de l'impulsion à recevoir par les pierres éboulées pour qu'elles reprennent le chemin du sommet de la montagne, viendraient s'ajouter toutes les coïncidences nécessaires de chocs et même de coups de vent, sans lesquelles chaque fragment *manquerait*, pour ainsi dire, la place qu'il doit reprendre. On voit apparaître ici très nettement le caractère d'*instabilité* des phénomènes révertis, en sorte qu'un univers construit sur ce modèle serait, qu'on nous passe l'expression, absolument *truqué*; le P. Carbonnelle en conclut qu'un être libre y disposerait d'un énorme pouvoir, de nature à entraîner les plus grands bouleversements à l'occasion d'un acte insignifiant; mais on échapperait à cette conclusion en adoptant la théorie de l'harmonie préétablie, qui suppose précisément un truquage tel que celui que nous venons de décrire, en tout ce qui touche les mouvements des êtres libres.

Rien ne permet assurément de rejeter *a priori* cette théorie de l'harmonie préétablie; mais on doit reconnaître qu'elle ne semble pas en *harmonie* avec l'ensemble du système du monde dans lequel nous voyons régner, au contraire, une sorte d'équilibre stable, grâce auquel les causes secondaires ne produisent que des changements également secondaires. Ceux qui hésitent, comme nous, entre les théories de Leibniz et de Malebranche peuvent trouver ici une indication en faveur des causes occasionnelles.

Quoi qu'il en soit de cette digression, on doit remarquer que cette instabilité de l'univers réverti n'a pas un caractère accidentel, mais qu'elle est essentielle aux systèmes matériels dans lesquels le sens de la marche de l'énergie vibratoire et de l'énergie visible serait le contraire de ce qu'il est dans notre monde. Il en résulte que Philippe Breton se trompait lorsque, cherchant à réfuter par l'absurde le principe de réversibilité, il en tirait les conséquences suivantes : « Comme rien n'autorise à assigner des bornes quelconques à l'étendue et à la variété du monde physique, disait-il, comme d'ailleurs toutes les combinaisons possibles de vitesses des éléments matériels à un instant donné sont également probables, il est hautement probable, ou plutôt il est certain qu'il existe quelque part, dans les profondeurs de l'immensité, un monde où tous les phénomènes physiques dont nous sommes témoins se passent en ordre inverse. Ce monde que vous jugez être à rebours du bon sens est simplement à rebours de vos habitudes. Là, la lumière va de l'espace céleste vers les soleils; là, les actions chimiques, électriques, élastiques, caloriques, que

nous connaissons, se produisent à rebours de nos expériences et leurs explications et leurs lois sont les mêmes que chez nous, sauf la distinction subtile des causes et des effets. »

A cela on doit répondre d'abord, avec le P. Carbonnelle et conformément à son analyse de la contre-chute d'un corps pesant, que les phénomènes renversés sont d'une probabilité si faible, grâce au nombre des combinaisans contraires des vitesses des éléments matériels, qu'on ne saurait croire à leur réalisation, quelque grande que soit l'étendue de l'univers [1]; mais on peut ajouter que, si un groupe de phénomènes de ce genre venait à se produire, son instabilité le ferait vite avorter. Reprenons, en effet, l'exemple d'un éboulis et supposons que ses divers fragments se trouvent, par un bien surprenant concours des vitesses vibratoires, lancés sur la pente de la montagne : pour qu'ils puissent s'agréger et constituer un rocher à son sommet, il faudra un nouveau concours de circonstances vraiment extraordinaire, sans lequel ils redescendront la pente sous l'action de la pesanteur, lorsqu'ils auront épuisé leur force vive, et les phénomènes reprendront leur cours ordinaire, grâce à l'instabilité des systèmes révertis. On est donc en droit de conclure que, si un univers réverti n'est pas contradictoire et ne peut dès lors être nié *a priori*, on ne saurait lui accorder une probabilité quelconque comme résultat fortuit des lois naturelles et qu'il ne pourrait être admis que comme le résultat d'une volonté spéciale du Créateur.

Par suite de cette possibilité absolue d'un univers matériel réverti, le P. Carbonnelle est en droit de dire que de deux états successifs d'un système atomique chacun peut, absolument parlant, jouer relativement à l'autre le rôle de cause ou le rôle d'effet; mais, si l'on écarte cette hypothèse extrêmement particulière, on voit que le principe de réversibilité ne s'oppose pas à ce que, dans le monde physique, on distingue les causes des effets autrement que par l'ordre de succession [2].

En terminant cette simple note, nous croyons devoir revenir un instant sur son début. Quelque intérêt que présentent les discussions du genre de celles de MM. Poincaré et Couturat et, nous pouvons l'ajouter puisqu'il ne s'agit que de l'intérêt des questions en elles-

1. Il est entendu que le nombre des atomes est forcément fini, en vertu du principe de contradiction.

2. Nous avons précédemment traité ce point dans les *Annales de philosophie chrétienne* (avril 1893, p. 83).

mêmes, de celle à laquelle nous venons de nous livrer à la suite de Philippe Breton et du P. Carbonnelle, elles ne touchent point à la question beaucoup plus profonde du mécanisme de l'univers. Celui-ci ne suppose qu'une chose, que tous les états successifs soient reliés les uns aux autres par des équations mathématiques, sous réserve du rôle qu'on peut attribuer aux êtres animés; or, nous avons vu que la réversibilité ne saurait exister que si l'expression des actions mutuelles des divers points matériels ne contient, toutes réductions faites, que les coordonnées de ces points, la seule introduction d'une puissance impaire des vitesses, ou dérivées premières de ces coordonnées par rapport au temps, ayant pour résultat de faire disparaître la réversibilité. Si donc celle-ci venait à être démontrée inadmissible, on devrait simplement en conclure que nos formules usuelles expriment imparfaitement le mécanisme de l'univers et qu'il y a lieu de les rectifier. On voit qu'il y a loin de cette question toute technique, pour ainsi dire, au renversement de la grande réforme d'où est sortie la physique moderne et à la restauration plus ou moins dissimulée des anciennes qualités occultes.

GEORGES LECHALAS.

LE MÉCANISME ET L'EXPÉRIENCE

RÉPONSE A M. LECHALAS

Je n'ai jamais eu la pensée de restaurer les qualités occultes ni de m'élever contre la conception mécaniste entendue dans le sens « large », c'est-à-dire dans le sens de M. Lechalas. Quoi qu'on doive en penser en effet, il est évident qu'elle ne peut être réfutée par

des arguments empruntés à la science, qui commence par la postuler. Mes objections n'ont porté que sur certaines formes particulières du mécanisme et en particulier sur celles qui suppriment complètement la force.

L'intéressant article de M. Lechalas me suggère cependant une observation.

Il ne faudrait pas croire que l'introduction de forces dépendant des vitesses suffise pour faire disparaître toutes les difficultés.

Lord Kelvin a étudié les petits mouvements d'un système quelconque et il a été conduit à distinguer deux sortes de forces dépendant des vitesses : celles qu'il appelle « gyrostatiques » et celles qui ne le sont pas. Si toutes les forces ne sont pas gyrostatiques il n'y a pas conservation de l'énergie; si elles sont toutes gyrostatiques, il n'y aura pas à la vérité réversibilité directe, mais il y aura « réversibilité indirecte », pour employer le langage de mon dernier article.

H. Poincaré.

LA DÉFINITION DU SOCIALISME[1]

Pendant longtemps on a pensé qu'une seule formule définissait le socialisme : le socialisme sacrifie l'individu à l'État. Aujourd'hui, les discussions mêmes des socialistes ont prouvé que leur doctrine est trop complexe pour être résumée en une phrase. Et l'on en demande à plusieurs sciences, à plusieurs méthodes la définition : on fait appel tantôt à l'économie politique, tantôt à l'histoire, tantôt à la sociologie ; on emploie une méthode dialectique ou une méthode empirique, quand on ne se contente pas des formules connues. C'est à ce dernier parti que s'arrêtent, semble-t-il, les économistes de l'école orthodoxe ; ils conservent la vieille définition. Pourtant, leurs disciples l'élargissent ; le socialisme n'est plus pour eux une doctrine déterminée, c'est une *tendance* : ils avouent ainsi que la définition rigoureuse qu'ils réclamaient est impossible et inutile. Le socialisme est une aspiration subjective commune à un certain nombre d'individus ; ce n'est pas une réalité objective, délimitée par des contours fixes ; c'est un désir que chacun nuance à son gré. On risquerait, en définissant avec trop de précision, d'oublier les degrés infinis qui relient le communisme absolu à l'anarchie. Le socialisme existe à tous les points qui séparent ces deux extrêmes : il faut, pour le définir, une formule plus flexible que la définition des manuels d'économie politique. Il ne suffit même pas de dire qu'il *tend* à sacrifier l'individu au lieu d'affirmer comme jadis qu'il le sacrifie ; car le sacrifice peut être volontaire, et le socialisme n'est pas nécessairement une doctrine autoritaire. Une intéressante discussion a été soulevée sur ce sujet dans la *Revue philosophique*, discussion au cours

1. *Revue philosophique*, juin, août, novembre et décembre 1893.

de laquelle deux maîtres ont été amenés à nous apporter leurs solutions de ce problème si complexe.

M. Belot voit du socialisme partout où il y a coopération, « action commune ». Et il montre fort bien les avantages de sa définition. On ne peut pas plus définir d'un mot le socialisme qu'on ne peut, d'un mot, définir le spiritualisme ou le panthéisme : et, de même que certains arguments portent contre Cousin sans valoir contre Descartes, peut-être les objections qui réfutaient le socialisme de 1848 ne sont-elles plus de mise contre le socialisme contemporain : élargir la définition du socialisme, montrer qu'il peut y avoir un socialisme libéral comme un socialisme autoritaire, c'est éviter, dans la politique comme dans la science, des discussions stériles, car elles sont toutes verbales, et des oppositions mesquines, c'est-à-dire dangereuses. L'intention de M. Belot est donc excellente : et si nous ne discutons pas sa définition, c'est qu'il finit par adhérer, sauf quelques réserves, à celle de M. Durkheim.

M. Durkheim, comme M. Belot, veut élargir la notion du socialisme. Mais, en même temps, il faut le distinguer nettement des deux termes entre lesquels il oscille, du communisme et de l'anarchie. Cette définition, large et précise à la fois, une méthode historique seule, selon M. Durkheim, peut la donner. Or nous nous demandons s'il a été toujours fidèle à cette méthode; s'il n'a pas été gêné, dans ses recherches, par une idée préconçue. Pour lui, la méthode de la sociologie n'est pas seulement l'histoire, c'est aussi la biologie. La société doit être considérée comme un organisme, le socialisme, comme une doctrine qui aspire à changer les relations des organes sociaux. L'emploi systématique d'expressions biologiques n'a-t-il pas altéré la définition du socialisme proposée par M. Durkheim?

« Le socialisme, dit M. Durkheim, est une tendance à faire passer, brusquement ou progressivement, les fonctions économiques de l'état diffus, où elles se trouvent, à l'état organisé. » Les mots : *fonctions*, *état organisé*, empruntés à la langue de la biologie, sont-ils de simples métaphores? Il faudrait alors les écarter d'une définition scientifique; et à ce point de vue, une seconde formule de M. Durkheim serait préférable : « Le socialisme, dit-il, c'est une aspiration à la socialisation, plus ou moins complète, des forces économiques. » Mais cette phrase est moins précise que la première : il y faut joindre le commentaire de l'auteur. Or, le commentaire est une paraphrase des

métaphores biologiques de la première formule. La socialisation des forces économiques, c'est l'organisation des fonctions économiques : c'est, d'une part, la constitution d'organes spéciaux pour les différentes fonctions, et, d'autre part, l'établissement d'un organe destiné à relier entre eux tous ces organes spéciaux. Le socialisme cherche à grouper, à « unir par un lien de solidarité » les entreprises consacrées à un même objet ou à des objets similaires; il cherche, en second lieu, à « rattacher les fonctions économiques à l'organe régulateur central, c'est-à-dire à l'État ». Toute doctrine socialiste serait donc une doctrine centralisatrice : elle attribuerait à l'État un rôle analogue au rôle du système nerveux dans les organismes supérieurs.

Ce commentaire présente deux inconvénients. D'abord il ne suffit pas de dire que toute doctrine socialiste réclame la constitution d'organes définis pour chaque fonction économique. Elle exige encore que les rapports des diverses cellules qui composent ces organes soient déterminés avec équité. « Un organe, dit M. Durkheim, est une association entre un certain nombre d'unités anatomiques unies par un lien de solidarité... » Ces unités sont égales entre elles, même si leur rôle est différent. Leur alimentation est réglée par des lois justes : sinon, l'organe devient malade; cette justice résulte précisément de la solidarité qui unit les cellules. Toute doctrine socialiste réclame de pareils rapports des individus, au sein d'une même corporation. La définition de M. Durkheim semble omettre cette tendance commune pourtant à toutes les écoles socialistes; elle néglige ce qui, dans la question sociale, est vraiment *social*.

En second lieu, la définition de M. Durkheim, entendue comme il l'entend, attribue trop d'importance à l'État. De même qu'il oublie le problème social soulevé par les socialistes pour n'en montrer que le côté économique, il confond ce problème social avec un problème politique. Cette confusion pourrait être reprochée aussi à toutes les définitions données par l'école des économistes. Cette école s'en tient aux idées pour lesquelles elle a jadis combattu; elle a si bien bataillé pour la liberté individuelle qu'elle a conservé l'habitude de la croire attaquée; elle ne voit dans le socialisme qu'une forme de l'autoritarisme. Or, le caractère essentiel de toutes les doctrines socialistes, c'est de rejeter au second plan la théorie de l'État. Ce qui est important, ce ne sont plus les rapports politiques de l'individu et de l'État, ce sont les rapports économiques et sociaux des

individus et des classes. La constitution politique résultera des réformes sociales, mais celles-ci n'ont pas pour but une révolution politique; la forme de l'État doit varier au gré des besoins sociaux, mais on ne peut pas s'appuyer sur une théorie de l'État pour s'interdire des réformes sociales. C'est pour avoir négligé le caractère du socialisme que l'école économiste se trouve désarmée devant lui : dans les objections qu'elle lui oppose règne toujours une équivoque; écoutez (le cas s'est présenté) M. Demolins et M. Lafargue, vous croirez entendre des discours en langues différentes : l'un fait tout pivoter autour du problème de l'État, l'autre ramène tout à une question économique et sociale.

Cette confusion est moins grave dans la définition de M. Durkheim ; elle existe encore. Admettons la comparaison biologique dont se sert l'auteur : la société est un organisme. Serait-il indispensable, si les organes économiques étaient constitués, de les relier par un organe spécial? Et cet organe serait-il l'État? Un conseil général des grands corps économiques ne suffirait-il pas à régler leurs rapports? Faudrait-il, par exemple, faire approuver par un ministre les tarifs des chemins de fer? Ces tarifs ne pourraient-ils être établis, dans l'assemblée des corporations, par une entente entre la corporation des chemins de fer et les corporations industrielles ou agricoles? C'est faire beaucoup d'honneur aux politiciens que les considérer comme le cerveau de la société; pour conserver la métaphore, on pourrait dire tout au plus qu'ils en constituent le système grand-sympathique. On peut donc donner le nom de socialistes à des doctrines qui, loin de tout centraliser entre les mains de l'État, espèrent que son autorité diminuera progressivement.

Des deux caractères notés par M. Durkheim pour déterminer l' « état organisé » de la société, l'un est trop vague, l'autre trop précis; l'un néglige la partie sociale de toute doctrine socialiste, l'autre en exagère la partie politique.

Ce sont là deux défauts inhérents à la méthode employée par M. Durkheim. Cette méthode réside tout entière dans la comparaison de la société à un organisme. Persuadé, *a priori*, de la vérité de cette métaphore, M. Durkheim cherche également, *a priori*, à trouver dans la société ce qu'il voit dans l'organisme : des organes groupant les cellules, un système central groupant les organes. Cette méthode, qui n'est pas neuve, mérite-t-elle d'être plus longtemps conservée en sociologie?

Elle peut séduire un savant préoccupé de l'unité de la science, soucieux de ramener, selon le précepte de Descartes, la science des faits complexes à la science des faits simples. Mais n'y a-t-il pas d'autres moyens de ramener la sociologie à la biologie? On pourrait montrer que tous les faits sociaux, en tant qu'ils ont dans des consciences leur écho, ont, comme les faits psychologiques, des antécédents biologiques; on pourrait encore — et M. Durkheim le sait mieux que personne — chercher à mesurer les phénomènes sociologiques, leur appliquer la méthode mathématique et sauvegarder ainsi l'unité de la science. Est-ce à dire qu'on aurait réduit l'objet de la sociologie à l'objet de la biologie, identifié la société à un organisme? Quand on essaie de ramener les phénomènes biologiques à des phénomènes physico-chimiques, on ne prétend pas réduire les types biologiques à des types organiques. Les organismes sont des synthèses *spéciales* de molécules; de même il faudrait chercher le caractère *spécial* de l'organisme social, insister moins sur les analogies que sur les différences qui existent entre une société et un vivant. C'est dire qu'il faudrait trouver une méthode spéciale à la sociologie, loin de la confondre avec la biologie. Et le livre de M. Durkheim sur *la Division du travail social* semblait annoncer qu'il cherchait cette méthode nouvelle.

L'intérêt scientifique de la prétendue méthode biologique est donc nul. Et cette conclusion est justifiée par l'abus qu'on a fait, depuis Comte, de la comparaison de la société à un organisme. On la trouve à la fois dans Spencer et dans Schäffle : on en tire l'individualisme et le socialisme. Tout dépend des idées préconçues du penseur qui l'emploie. Êtes-vous individualiste? Vous admirez l'indépendance des cellules de l'organisme, dont l'autonomie, d'ailleurs, n'exclut pas une solidarité suffisante. Êtes-vous socialiste? Vous admirez l'union de ces petits êtres, donc l'action commune n'exclut pas l'individualité. On trouve ainsi dans cette comparaison toutes les doctrines et tous les arguments.

Phénomène curieux : si elle a un intérêt scientifique, ce n'est point par les services qu'elle a rendus à la sociologie, mais par ceux que lui doit la biologie. C'est l'étude des sociétés humaines qui a engagé les biologistes à étudier les sociétés et les colonies animales. C'est, paraît-il, la loi de Malthus qui a provoqué, dans l'esprit de Darwin, l'idée du transformisme. Nous supposons, entre les êtres différents de nous, des relations analogues à celles des hommes en société. Les

faits observés dans les sciences conplexes éclairent l'objet des sciences plus simples. Il serait plus exact de définir l'organisme une société que de définir la société un organisme.

L'origine de cette comparaison aurait pu faire prévoir son insuffisance. Peut-être doit-elle sa vogue au progrès des sciences biologiques; elle semble avoir sa source dans des métaphores vulgaires, indignes de la science moderne. Elle appartient au langage populaire et au langage administratif : rien de plus fréquent, dans ces deux langues, que le mot « organiser ». On organise une fête, une réunion : on organise et réorganise une administration. Mais que signifie ce mot, sinon coordonner des moyens en vue d'une fin? Il sert à illustrer simplement l'idée de finalité : faut-il pousser plus loin la métaphore, et lui donner une rigueur scientifique?

Sans abuser de cette métaphore, qui cependant revient très souvent dans son livre sur *la Division du travail social*, M. Durkheim a été amené par elle à fausser le sens de sa définition du socialisme. Les termes qu'il emploie : « le socialisme, c'est une aspiration à la socialisation plus ou moins complète des forces économiques » appellent un commentaire différent du sien : les « forces économiques » sont aux mains des hommes, et tout socialisme cherche à définir les relations de ces hommes : le socialisme n'est pas seulement une doctrine économique. D'autre part « socialisation » n'est pas centralisation : le socialisme n'est pas, dans son essence, une doctrine politique.

P. Lapie.

NOTES CRITIQUES

A PROPOS D'UN NOUVEAU COURS DE PHILOSOPHIE [1]

Un des reproches qu'on fait le plus souvent aux philosophes est celui de ne pas s'entendre. Il n'est pas de géologue qui ne se juge en droit d'opposer le désaccord des métaphysiciens à l'union des naturalistes, ni de médecin qui se refuse le plaisir de nier que la philosophie soit une science, en raison des proverbiales discussions de ceux qui la cultivent. Le curieux de l'affaire, c'est que lorsque cette vieille plaisanterie a pris naissance — bien avant Bayle, avant Voltaire, et même avant Rabelais, — elle ne visait pas du tout ceux contre qui l'on s'en sert aujourd'hui. C'était au temps où le mot philosophie désignait collectivement toutes les sciences, et, comme on le voit encore dans la classification des Encyclopédistes, donnait plus de place à l'étude de la nature qu'à celle de l'esprit; un philosophe était alors un amateur de sciences physiques et naturelles — *a natural philosopher*, disent toujours les Anglais, — un homme curieux de connaître les lois de la mécanique, de la chimie, ou de l'astronomie; quand Pantagruel raille les philosophes, c'est aux alchimistes qu'il en a. En sorte que les accusés, en principe, étaient justement les physiciens, les astronomes ou les médecins, et qu'on leur reprochait de négliger les questions pratiques, humaines,

1. *Cours de philosophie*, par M. Ch. Dunan. Première partie : *Psychologie*. — Delagrave, 1893.

morales, pour se perdre dans des spéculations fantaisistes, où chacun construisait ingénieusement son système du monde, au prorata de son imagination.

Ce n'était pas alors une plaisanterie, et rien n'était mieux fondé : les vingt premières pages du *Discours de la Méthode* en témoignent assez. Mais les savants ont trouvé depuis le moyen de se faire respecter; ils ont renoncé à ces spéculations « qui ne produisent aucun effet, sinon qu'on en tire d'autant plus de vanité qu'elles sont plus éloignées du sens commun ». Ils se sont appliqués à se mettre d'accord, liés ensemble par la ferme croyance qu'il y a une vérité, et qu'elle est une; ils se sont organisés en sociétés et en congrès; dans les laboratoires même, ils ont travaillé sans isolement; ils n'ont plus rien introduit dans l'enseignement, et c'est un point capital, sans l'avoir en commun examiné, contrôlé, discuté. — Les logiciens, les moralistes, les psychologues, les métaphysiciens mêmes, si loin qu'ils puissent avoir été de s'entendre, n'ont guère été plus opposés que les disciples de Huygens et ceux de Newton. Si les philosophes ont hérité d'une mauvaise réputation en même temps que d'un nom illustre, peut-être seraient-ils capables, eux aussi, de se laver de cette tache en imitant ce que d'autres ont fait. On dit souvent que la faute du désaccord retombe sur la matière même de la philosophie : car elle a pour objets les faits de conscience, où se joue la liberté humaine, et leur appréciation, qui ne dépend que du bon vouloir et de la foi individuelle. C'est une question qu'il n'est pas possible de trancher *a priori*, par des principes et des raisonnements. Mais on peut remarquer que faire de la philosophie — sinon pour l'attaquer, — c'est croire à l'existence d'une vérité dans les sciences morales : on ne cherche pas ce qu'on sait ne pas exister. A moins de se reconnaître lui-même pour un avocat sans affaires, celui qui discute les questions humaines doit les croire solubles. S'il ne le croit pas, que ferait-il à s'agiter dans des concepts sans issue, et dont il pense que tant d'autres ont déjà fait le tour? Pour peu qu'il aime de bonne foi la vérité, qu'il se fasse chimiste ou physiologiste; il verra qu'il ne manque pas de choses très certaines et très solides à découvrir et qui ne sont même pas une moins riche matière pour l'art et l'imagination. A moins donc de quitter la philosophie, il faut admettre qu'on y peut établir quelque chose. Restent ceux qui haussent les épaules comme Ponce-Pilate en disant : « Qu'est-ce que la vérité? » et qui sortent sans attendre la réponse. Pour eux, ils

sont sans doute logiques en ne cherchant pas à se mettre d'accord avec les autres hommes; mais s'il est vrai qu'à certaines heures de découragement nous sommes presque tous ce sceptique-là, il faut avouer aussi que peu de gens s'en tiennent à une telle suspension de jugement, et peuvent sans être illogiques s'installer en paix dans la contradiction des systèmes.

Mais le plus frappant est de voir en fait à quoi se réduit cette soi-disant contradiction. Si le public, et si les philosophes eux-mêmes lisaient davantage les bons ouvrages classiques, ils seraient peut-être étonnés d'y voir tant de résultats obtenus, et tant de vérités établies sans contestation. D'autres auront peut-être aussi fait cette remarque et senti cette impression en lisant les simples et solides leçons de psychologie que vient de publier M. Charles Dunan. S'il s'agissait du premier manuel venu, ce caractère aurait moins d'importance. Mais, au contraire, ce livre est l'œuvre d'un vrai philosophe, c'est-à-dire d'un esprit organisateur et systématique, ayant une opinion, une doctrine, une vue d'ensemble sur les choses. Il ne ressemble en aucune façon à ces compilations plus ou moins disparates que fait éclore la nécessité du baccalauréat, et dont les auteurs n'attendent qu'un succès de librairie. Tout à l'opposé de cet éclectisme de seconde main, la psychologie de M. Dunan est une œuvre pleine de conviction, et surtout de personnalité. De là vient qu'il est très instructif d'y trouver en même temps une aussi grande part de vérités indiscutables et de science objective. Le fait est remarquable, mais il n'a rien pourtant d'illogique ni même de paradoxal. Si l'unité de la philosophie avait pu se réaliser par la marqueterie des tendances diverses, même la plus habile, l'effort de Victor Cousin l'aurait définitivement créée. Il n'y a pas réussi, parce que l'accord vient de la spontanéité naturelle des intelligences, et non des compromis qu'une diplomatie administrative peut obtenir entre les opinions. L'esprit systématique, qui veut trouver l'unité dans sa propre pensée, ne peut manquer de la désirer aussi dans ses rapports avec la pensée des autres; réciproquement, celui qui est sceptique sur la possibilité de s'accorder avec autrui risque fort de renoncer aussi à s'accorder avec lui-même. Et ne pourrait-on pas aller jusqu'à dire qu'on n'est sûr de soi qu'à la condition de ne se pas sentir seul? Ce qui est juste, comme ce qui est faux, l'est pour tout le monde. Les plus épris de vérité pure doivent donc être les plus avides de s'entendre, et le plus près d'y arriver.

L'esprit systématique, dont faisait d'Alembert un si bel éloge en l'opposant à l'esprit de système, est donc un principe d'union dans la philosophie comme dans les autres sciences. Les plus grands physiciens, et même les meilleurs professeurs de physique, ne sont pas ceux qui se bornent à exposer sans imprudence le menu détail des faits; ce sont au contraire ceux qui voient de haut, et qui mettent jusque dans les petites choses la marque de cette vue personnelle. Ils ont une idée générale qui les dirige; et quand même cette idée devrait être élargie plus tard, ou corrigée, elle n'en est pas moins un principe d'ordre et souvent de découverte. On donne une marque plus éclatante de sa force d'esprit et de sa personnalité en organisant fortement des vérités acquises qu'en s'ingéniant à les torturer pour en trouver le point faible et pour y faire naître des difficultés. — Mais un préjugé semble être resté parmi les philosophes, et surtout dans l'enseignement, sur l'utilité de ces vérités acquises. On se figure volontiers que l'opinion serait défavorable au professeur qui, dans une Faculté, se bornerait — ou plutôt arriverait — à enseigner ce qu'ont appris les philosophes, et les points où ils sont d'accord. On ne veut parler que du discutable. Il semble qu'il faille du nouveau, et qu'à la longue, ce qu'on sait bien devienne sans intérêt. Peut-être ceux qui parlent craignent-ils qu'on ne les accuse de rabâcher des choses connues; peut-être aussi reste-t-il là quelque souvenir du temps où les facultés cherchaient à plaire plutôt qu'à instruire et tenaient un peu du théâtre. Quoi qu'il en soit, le mal existe. Il est très sensible dans la philosophie. Beaucoup de jeunes gens, parmi ceux qui se destinent à la carrière philosophique, achèvent leurs études sans avoir jamais suivi d'autre cours systématique que celui qui les a fait recevoir bacheliers, et ce cours est nécessairement incomplet sur bien des points. Aussi gardent-ils souvent dans leur instruction psychologique ou logique les lacunes les plus graves, et justement sur les questions les mieux connues. Je sais un agrégé qui le jour de sa réception n'aurait pas pu dire quelles étaient les opérations de l'entendement, ni quelle différence séparait une sensation d'une perception. Il avait certainement des convictions; mais il croyait aussi très fermement qu'il n'y avait rien en philosophie dont on ne discutât, parce qu'il n'avait jamais entendu parler que de choses discutées, et parce que son entraînement avait consisté toujours à *construire* élégamment l'édifice d'une dissertation. — Pourquoi les philosophes ne feraient-ils pas comme les savants? Les

professeurs de physique ou de mathématiques, à la Sorbonne, ne craignent pas de recommencer tous les ans, ou tous les deux ans, le même cours d'optique ou d'analyse. Ils enseignent ce qu'ils savent, bien que d'autres le sachent aussi. Ils ne font pas comme Schelling leurs études devant le public. Et cependant il n'y a point de rabâchage, d'abord parce que le public se renouvelle; ensuite, parce qu'il faut avoir entendu plusieurs fois les choses, même les plus élémentaires, si l'on veut les posséder; enfin, parce qu'on peut toujours perfectionner par une systématisation meilleure l'exposition des vérités invariables que l'humanité possède sans doute depuis longtemps, mais qu'elle ne retient qu'à condition de les transmettre, avec méthode et patience, aux générations successives. Il faudrait que celui qui ignore la philosophie, et qui veut l'apprendre, pût faire comme celui qui ignore la physique, et qui veut l'apprendre. Rien n'est plus utile que de dire à ceux qui savent : « Cherchons ensemble ». Mais, il faut aussi dire à ceux qui ignorent : « Voici ce que nous savons », pour qu'ils ne se figurent pas que tout est encore à chercher.

Aussi devons-nous une grande reconnaissance aux hommes de valeur qui pourraient poursuivre solitairement des études spéciales et qui veulent bien prendre la tâche moins brillante, mais peut-être plus difficile, de communiquer aux autres ce qu'ils ont appris. M. Dunan, quand il le veut, contribue vigoureusement à la discussion des problèmes les plus ardus de la psychologie et de la métaphysique. Personne n'a oublié ses récentes études sur la vie. Il est alors dans la philosophie qui se fait. Il n'en a que plus d'autorité pour traiter de la philosophie qui est faite. Aucun philosophe ne pourrait contredire aux claires expositions qu'il donne de l'objet de la psychologie, de l'observation interne, de l'irréductibilité du moral au physique, du rôle des faits inconscients, du mécanisme de la perception, de celui de la mémoire, de l'entendement, de l'imagination.... On ne pourrait finir d'énumérer tout ce qui dans cet ouvrage représente le fonds solide et communément admis de la science psychologique. Il y a plus. Outre la clarté de la méthode et de l'expression, on y trouve encore des idées ingénieuses et nouvelles sur des points où la science faiblissait et se trouvait forcée de poser, même dans l'enseignement classique, des problèmes qu'elle laissait en suspens. Il est facile par exemple de démontrer contre les évolutionnistes que tous les instincts ne sont pas des habitudes héréditaires.

Mais que sont-ils alors? A moins d'en faire un don gratuit et inexplicable de Dieu, ce qui ne satisferait pas beaucoup de philosophes, la question n'est pas facile à résoudre. M. Dunan y découvre une analogie remarquable, dont je ne sache pas qu'on eût encore tiré partie : l'instinct, dit-il, est par rapport aux actes extérieurs ce qu'est le principe vital par rapport à ceux du dedans. La force qui préside au développement de l'organisme suivant le plan de son espèce, et qui le répare quand il est atteint, s'identifie par tous ses caractères à l'instinct, qui complète par des actes externes le processus total nécessaire à la vie. Digérer une proie, en conserver les éléments assimilables, les disposer chacun à la place du corps qui les réclame; ou d'autre part, la guetter, la poursuivre, la saisir, tout cela n'est qu'un seul et même ordre de phénomènes, et n'a besoin que d'un seul principe. « Créer son corps et le conserver par des actes dits instinctifs sont donc pour l'animal une seule et même chose. » Et de même pour les actes tendant à la conservation de l'espèce : « Lorsqu'un mammifère vient d'avoir des petits, certaines glandes ordinairement inactives commencent à sécréter la substance dont l'animal nouveau-né a besoin pour se nourrir, d'abord une sorte de sérum, puis un lait très faible encore, puis, à mesure que le petit avance en âge, un lait de plus en plus fort et de plus en plus nourrissant. Ne voit-on pas que cette série d'opérations, si merveilleusement adaptée aux besoins d'un animal qui n'est pas celui dans le corps duquel elles se produisent, est parfaitement analogue à celle qu'accomplit, par exemple, l'ammophile, afin d'assurer à sa larve une provision de nourriture fraîche pour le printemps suivant? Ainsi l'instinct se retrouve tout entier dans l'activité spontanée par laquelle la vie s'entretient et se répare : le processus vital est véritablement un instinct vital [1]. »

S'il est vrai, comme l'admettent tous les logiciens, qu'un des plus grand progrès de la science est de ramener à l'unité deux ordres de phénomènes jusque-là distincts, voilà une remarque qui n est pas médiocrement utile, et qui peut être grosse de conséquences philosophiques.

1. *Psychologie*, p. 304. — Darwin, expliquant par les mêmes causes la forme spécifique et l'instinct, implique évidemment au fond la même théorie. Mais le présent livre a l'avantage de l'énoncer d'une manière parfaitement explicite et dégagée de toute hypothèse.

Quelque solidité que présentent dans leur ensemble les doctrines exposées par M. Dunan, il va sans dire que certains points d'opinion ou de méthode peuvent pourtant, dans son livre, donner prise à la controverse. Il y aurait notamment quelques objections à faire en ce qui concerne l'activité. Dans les divisions de la psychologie indiquées au premier chapitre, M. Dunan admet, selon la formule traditionnelle, trois facultés de l'âme, sans rien mettre d'ailleurs d'occulte ou de métaphysique dans ce mot; ce sont la sensibilité, l'intelligence et la *volonté*. Dans le titre de la troisième partie, ce mot est remplacé par celui d'*activité*. Cela sans doute est bien meilleur et conforme à l'usage de la plupart des psychologues contemporains; la volonté n'est qu'une part de notre faculté totale d'agir, et pour ainsi dire la conquête de notre intelligence sur notre inclination naturelle. Mais il semble alors qu'il ne faudrait pas réduire cette faculté à ne comprendre que l'habitude et la volonté, en reléguant dans un appendice intitulé « Psychologie animale » cette théorie de l'instinct dont l'auteur fait tout le premier de si belles applications à l'esprit humain. Puisque « l'homme, comme l'animal, a son instinct, qui le fait vivre, agir et penser », et que toute activité, « qu'elle soit vitale ou intellectuelle, est instinctive dans son fond », on pourrait concevoir un plan plus systématique pour l'étude de cette faculté : cet instinct y serait mis en première ligne, rentrant ainsi dans le cadre général de la vie psychique dont il est un élément intégrant; et pour le joindre à la volonté, suivie elle-même de l'habitude, il serait certainement utile d'intercaler un chapitre sur la *force motrice des idées*, dont l'auteur n'a parlé qu'incidemment, à propos de l'imagination et de la folie. Il y aurait à cela double avantage : d'une part, la force suggestive propre aux images est bien certainement une des sources de notre activité, dans le geste, par exemple, dans l'expression de la figure et de la voix, dans le vertige, dans l'imitation inconsciente des autres; et d'autre part, l'hypothèse très vraisemblable qui relie à la puissance motrice des idées la *vis medicatrix* de la nature, viendrait ici tout naturellement tendre la main à la belle analogie signalée par M. Dunan entre cette force médicatrice et l'instinct. On sait quelles maladies et quelles guérisons peut produire une idée fixe, gravée dans l'esprit par une émotion, ou contractée inconsciemment pendant l'ivresse, le somnambulisme, l'hypnose : tout le monde connaît l'histoire de l'homme au cachet de cire; un grand nombre d'expériences prouvent que la suggestion d'une

brûlure produit une lésion effective, et que des mystiques se sont créé des plaies réelles par leur méditation intense sur celles de Jésus-Christ. N'est-il donc pas admissible, dès lors, que la force inconnue qui organise et répare le corps soit l'idée de sa forme spécifique et personnelle, fidèlement pensée dans le fond obscur de l'esprit? Il semble que telle ait été l'opinion de Claude Bernard, quand il dit que le véritable principe vital est une *idée organique*. Bien des rapprochements pourraient corroborer cette manière de voir. Mais en tout cas elle ne serait pas en désaccord avec l'esprit leibnizien qui dirige la psychologie de M. Dunan, et avec le large animisme qui domine sa théorie de l'activité [1].

On pourrait soutenir aussi que cette idée ferait pencher la balance d'un autre côté, en ce qui concerne le domaine de l'*habitude*. M. Dunan, à la suite d'une discussion assez longue, adopte l'opinion d'Aristote qui limite ce phénomène aux seuls êtres vivants, et nie qu'elle se puisse ramener à l'inertie, c'est-à-dire à la simple tendance de l'être à persévérer dans son état. La raison fondamentale de cette négation, c'est que les habitudes actives non seulement facilitent l'exécution, comme l'usage facilite le jeu d'une serrure et améliore le son d'un violon, — mais encore que ces mêmes habitudes donnent à l'acte une tendance à se reproduire spontanément, souvent sans le concours de la volonté, quelquefois malgré sa résistance. Rien de pareil dans la matière brute : la pierre lancée cent fois ne part pas seule pour cela.

Mais si l'on veut introduire ici la notion de la force motrice des idées, cette difficulté sera levée. Il suffit que l'acte soit facilité pour que la moindre impulsion déclanche tout le mécanisme. Qu'un événement quelconque fasse donc apparaître dans l'esprit la pensée d'un acte habituel, et cette idée commence à se réaliser. Bien que la force des images soit d'ordinaire très minime, il n'en est pas toujours ainsi; la puissance d'une idée fixe, celle d'une suggestion sont au contraire terribles. Mais il n'est même pas nécessaire que la force

1. M. Dunan a cependant dit ailleurs que « l'idée n'entraîne rien; et qu'en mettant ensemble toutes les lumières, toutes les intuitions de l'intelligence, on n'en ferait pas sortir un atome de tendance à l'action ». (*Revue philosophique*, janvier 1892.) — Mais il ne s'agit là sans doute que de l'idée pure et géométrique, non de ces pensées dont l'expérience prouve indubitablement la force active, et qui peuvent avoir leur expression matérielle, dès l'abord, dans la cellule primordiale d'où sort l'être vivant. De telles idées paraissent même assez directement impliquées par la théorie qui fait de tout individu un point de vue spécial et un élément constitutif de l'univers.

idéo-motrice présente ici ce caractère de vigueur. Si faible qu'elle soit, elle suffit; car l'acte est tout préparé d'avance, et les résistances qui pourraient se produire sont déjà rompues par son exécution antérieure. Pour apprendre à jouer du piano, il faut diviser mécaniquement les tendons des doigts, déchirer les liaisons qui les rejoignent et les forcent à se plier ensemble. La déchirure est très sensible pendant les premiers exercices. Mais une fois obtenue, elle reste. L'acte est facilité par l'acte, comme il arrive pour un vêtement dont les boutonnières se sont élargies. Il n'y a rien là qui ne s'explique par l'inertie générale de la nature, puisque tout consiste en ce que les parties résistantes ont été usées ou déplacées, et qu'elles ont conservé cette usure ou ce déplacement, — sauf bien entendu dans la mesure où la croissance interne du corps les a réparés.

Et ce qui fortifierait encore cette explication, ce sont les habitudes revenant à jours, à heures fixes, ou bien dans des circonstances identiques, c'est-à-dire quand les sensations actuelles en rappellent le souvenir. Combien de besoins de ce genre ne se font sentir que parce qu'on y pense! Une forte diversion, et l'idée ne vient pas à l'esprit : on détruit les habitudes en les dépaysant : elles cèdent au changement de situation, à la distraction d'un voyage. Il en est réciproquement qu'on avait oubliées pendant longtemps, et qu'on retrouve soudain dans une vieille maison, toutes vivaces. On voit à chaque instant les gens maniaques négliger leurs habitudes sous l'influence d'une vive préoccupation, alors qu'il ne leur en coûterait rien de s'y conformer; mais la pensée est ailleurs, et faute de la légère impulsion qu'elle donne, tout le mécanisme reste immobile. C'est l'image de la bouteille, c'est la vue du zinc qui attirent l'ivrogne; cela est très bien analysé dans *l'Assommoir*. M. Delbœuf a donné quelque part les observations d'un fumeur sur la façon dont l'idée d'une cigarette la lui fait rouler inconsciemment, jusqu'à ce que la volonté vienne mettre le holà. Et quand nous redoutons de commettre un acte habituel, qui se trouverait dangereux ou déplacé, pourquoi cette crainte même nous y fait-elle si aisément tomber, sinon parce qu'en le craignant nous y concentrons notre attention et nous renforçons ainsi puissamment l'image motrice?

Si cela est vrai, il serait illégitime de rapprocher, même superficiellement, l'élasticité physique de la disposition essentielle qui constitue l'habitude. Celle-ci est sans doute une faculté de conservation; mais elle est en même temps, comme l'inertie, un pouvoir

d'acquisition, de progrès, pour l'être qui en est susceptible. Elle est, comme dit avec tant de précision M. Ravaisson, « la disposition contractée, par suite d'un changement, à l'égard de ce changement même qui lui a donné naissance [1] ». L'élasticité, au contraire, ramène sans cesse les choses en place; elle fait qu'un changement s'anéantit tout entier dès que sa cause cesse d'agir, et qu'une seconde action trouve l'être qui la possède dans la même disposition à son égard que la première fois. A supposer qu'elle régnât seule, le monde reviendrait indéfiniment au même état, malgré toutes les perturbations accidentelles. S'il fallait la comparer à quelque propriété de l'être vivant, ce serait plutôt à cette nutrition, destructive de l'habitude, qui rouille les doigts du pianiste quand il ne s'exerce plus, qui resserre, dans les articulations de l'acrobate, les ligaments assouplis par l'effort, qui élimine petit à petit, pendant la saison mauvaise, les calus que l'aviron mettait aux mains du rameur. Si l'habitude est plus difficile à faire pénétrer chez l'être vivant que dans la pierre, c'est que la tendance naturelle qu'ont la chair et l'esprit à conserver les modifications reçues s'y trouve en lutte avec le courant de la vie et la régénération perpétuelle. J'applique un cachet sur la cire; l'empreinte demeure indéfiniment. Je l'applique sur ma main : l'empreinte se forme, la peau reste quelque temps moulée, avec les couleurs qu'a produites la pression. Peu à peu, elle reprend son niveau et son aspect ordinaires. Voilà l'élasticité en lutte avec l'habitude.

Avec l'inertie, au contraire, les effets produits s'accumulent. Un corps tombe plus vite à chaque seconde parce qu'il a déjà l'*habitus*, l'acquis d'une certaine quantité de mouvement et qu'il le conserve. La pierre que je jette devant moi ne revient pas à son point de départ. Elle continue son chemin. Elle irait indéfiniment, avec la même vitesse, si le frottement ne l'arrêtait. — Elle est donc incapable d'habitude, conclut Aristote. — Erreur : si elle s'arrêtait ou revenait d'elle-même, voilà justement ce qui la rendrait incapable de garder la trace des modifications qu'elle a subies. De même pour un clou qu'on enfonce. Chaque coup s'ajoute au précédent, parce que ce dernier est conservé. C'est ainsi qu'un écolier répète une phrase pour l'apprendre.

L'inertie est ce qui conserve le passé dans le monde physique; l'habitude, dans le monde moral. C'est bien une seule et même loi, mais les effets sont rendus différents par deux causes : d'abord par

1. *De l'habitude*, I.

cette nutrition réparatrice qui ralentit pour l'être vivant l'acquisition et la perte de ses modifications, et le rend semblable à un peuple dont les générations successives ont besoin d'éprouver tour à tour les mêmes choses pour s'en pénétrer solidement; ensuite, par la présence en lui des images dont la force motrice donne à ses actes facilités une spontanéité apparente et une indépendance réelle à l'égard de la volonté. — Il ne serait donc plus nécessaire de faire reculer la cause de l'habitude jusque dans la région des principes ultimes de la vie, principes que M. Dunan lui-même déclare avec raison inaccessibles à jamais à la physiologie, et jusqu'à présent du moins parfaitement ignorés par la métaphysique. Mais, d'autre part, la nature même des deux lois qu'il nous faut invoquer lui donnerait pleinement raison sur la distinction de la vie et du mécanisme mathématique, distinction qu'il considère comme la conséquence la plus considérable d'une théorie vraie de l'habitude. Il ne faut pas s'en étonner : ce qui est se retrouve toujours; une vérité ne peut pas faire de tort à une autre vérité.

Est-il nécessaire de remarquer en finissant combien ces quelques objections entachent peu l'idée générale de l'unité philosophique, dont nous avions été frappés d'abord? L'accord absolu n'existe nulle part; il suffit d'une méthode qui nous en rapproche indéfiniment. Il ne pourrait se produire qu'en l'absence totale d'erreurs ou d'omissions de la part de tous les philosophes; et même en ce cas, quelques divergences pourraient encore se montrer si l'on négligeait d'établir certaines conventions essentielles au langage de toute science. La solidité de la chimie n'est pas atteinte par la querelle de la notation atomique, ni la possibilité de la physiologie par les oppositions des médecins. Les remarques que nous avons soulevées sont de celles qui peuvent se prouver ou se réfuter par une discussion sans parti pris. Elles portent en partie sur des expressions dont le sens garde un peu d'indétermination, et qu'on arrêterait aisément, si quelques philosophes se réunissaient pour prendre une décision à leur égard. Elles portent aussi sur des faits qu'on peut vérifier, comparer, multiplier, et que par conséquent il suffirait d'examiner en commun pour juger des conséquences immédiates qu'ils impliquent. D'autres faits de même ordre ont été élucidés ainsi. A la soutenance d'une thèse remarquable, il y a quelques années, un des professeurs de la Sorbonne disait à peu près ceci : « Depuis longtemps, dans les classes,

on enseigne que l'âme n'est pas plus grande que le moi, et l'on néglige systématiquement l'inconscient dans la vie de l'esprit. Nous savons maintenant que c'est une erreur : les faits qui viennent d'être analysés ici tranchent la question, puisque les actions de ce genre mises en lumière dans ce travail sont considérables, et ne représentent pourtant qu'une partie du tout. Dorénavant, l'enseignement doit être modifié sur ce point ; nous pouvons tenir pour démontrer la réalité et l'importance des faits psychologiques inconscients. »

Il serait bien utile qu'il en fût souvent ainsi. Mais il faudrait pour cela ne pas reculer devant les travaux nécessaires. Il est sans doute fastidieux, gênant parfois, de se réunir régulièrement, d'écouter les autres, de convenir avec eux de mots et de formules, d'éclaircir des minuties. La valeur des plus grands résultats ne tient pourtant qu'à la solidité de ces bases étroites. Les anciens logiciens faisaient reposer toute la force du raisonnement sur l'existence objective des genres et des espèces, du propre et de l'accident. Nous qui ne croyons plus qu'il soit dans la nature des classes rigoureuses, existant indépendamment de l'esprit, nous n'avons le droit de raisonner qu'en accomplissant d'abord une tâche pénible : celle de les constituer. De quelque mot que nous usions, quelques concepts que nous combinions ensemble, nous ne pouvons le faire sans les avoir d'abord assurés un à un. Il faut pour ce travail une part de raison, une part d'expérience, une part de convention. Les trois sont grandement favorisées par la collaboration des esprits, et la dernière même ne peut aucunement s'en passer. L'usage n'y suffit pas plus en philosophie qu'en physique, où l'on en serait encore, avec ce système, à se servir des onces et des toises.

Le retour sur les points de départ, la fixation par des termes précis des notions élémentaires dont tout le reste dérive et sur lesquelles tout le monde est d'accord, telle serait donc la tâche la plus utile qu'on pût accomplir pour l'organisation de la science philosophique. Si elle est possible, elle est due. Nous espérons avoir montré plus haut qu'elle n'était pas une utopie, et même qu'elle commençait lentement à se réaliser ; lentement il est vrai, comme tous les progrès de l'esprit qui ne sont pas guidés par la claire lumière d'une volonté consciente. L'époque y est très favorable. Il n'y a pas de philosophie officielle, pas de luttes d'écoles. Y a-t-il même des écoles ? La plupart de ceux qui enseignent sont des indépendants, difficiles à classer, fût-ce par approximation, sous une étiquette de système. Ceux même

qui penchent visiblement vers un des vieux corps de doctrine sont les premiers à en délaisser les thèses extrêmes, et même à n'en accepter le nom qu'avec réserve. Ni l'École normale, ni la Sorbonne n'enseignent un catéchisme. Rien ne ressemble moins à l'unité artificielle d'un programme imposé. — Et cependant, cette anarchie parfaite n'est pas un chaos de contradictions. Des éléments semblables se retrouvent, sans que personne en soit convenu. Des conclusions identiques apparaissent, souvent obtenues par des méthodes tout opposées. Cet accord spontané, tout limité qu'il soit, montre ce qu'un effort de plus pourrait atteindre. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer par quels moyens pratiques cette union pourrait s'achever, ni de chercher quelle serait la meilleure méthode à prendre pour déterminer peu à peu les points solides dont on peut dire avec Aristote : « Ce que tout le monde admet, c'est la vérité; celui qui rejette ce critérium ne trouvera pas grand'chose de mieux ». Comme toute organisation, celle de la science philosophique ne peut se créer ni se définir en un moment; mais qu'il se publie encore quelques ouvrages semblables à celui de M. Dunan par le talent et par la conscience, et notre tâche sera grandement facilitée.

André Lalande.

DU ROLE DES CONCEPTS

DANS LA VIE INTELLECTUELLE ET MORALE

Par GEORGES DUMESNIL

1 vol. in-8, XVI-250 pages (Hachette).

Dans son livre sur *le Rôle des concepts dans la vie intellectuelle et morale*, M. Georges Dumesnil s'est proposé, comme il le dit lui-même, « de critiquer le droit de l'esprit humain à *concevoir*, en face de l'universel phénoménisme, où il semble qu'aucune limite ne puisse subsister, ni même exister ». C'est un fait, que la pensée résiste au phénoménisme qui lui est imposé soit par la science, soit par la critique, et qu'elle persiste toujours à imaginer, pour expliquer les choses changeantes, des essences stables. Cette tendance à définir l'indéfini, à fixer le divers, est ce qu'il y a de plus essentiel à l'esprit, et c'est l'histoire même qui doit manifester cette tendance à la fois dans sa nécessité et dans ses déterminations successives. Voilà pourquoi M. Dumesnil tâche de dégager historiquement les données du problème et même d'en pressentir historiquement la solution : son livre est un « essai théorique d'après une vue de l'histoire ».

Il faut donc suivre la marche de la pensée humaine, pour savoir, d'une part, ce qu'elle exige, d'autre part, ce qu'elle a tour à tour produit et détruit, ce qu'elle doit créer ou refaire selon ses exigences mêmes ; c'est la série des systèmes religieux, philosophiques, scientifiques qu'il faut voir se développer. M. Dumesnil n'a pas craint de s'imposer cette tâche, qu'il jugeait nécessaire à l'éclaircissement de sa thèse, et, pour la mener à bonne fin, il a mis en œuvre les plus ingénieuses facultés d'arrangement et de construction. Que l'on lise en particulier ce qu'il dit de Platon, de la doctrine chrétienne d'un

Dieu unique, de la philosophie de Descartes, de la conception moderne du droit : il est impossible de ne pas être frappé de l'art singulièrement élégant avec lequel ces exposés sont conduits, en même temps que du relief des formules qui les terminent. M. Dumesnil cependant a dû soupçonner en maint endroit les objections qu'un pur historien pourrait faire à sa façon de procéder : les doctrines philosophiques sont, prises à part, susceptibles d'interprétations si diverses qu'il est bien difficile d'en réduire la signification à quelques idées, enchaînées dans un ordre certain. Mais M. Dumesnil a pu estimer, pour se rassurer lui-même, que dans l'histoire des doctrines comme dans celles des faits le général est plus certain que le particulier, qu'il y a des concepts premiers ou générateurs comme il y a des événements décisifs, et qu'il s'agissait moins pour lui de marquer le sens des doctrines elles-mêmes que le sens de leur évolution.

Or, selon lui, la marche de l'esprit est gouvernée par une loi qui le fait passer de l'absolu au relatif et de l'objectif au subjectif. L'esprit tend à fixer ses conceptions avant de les mettre en rapport avec la multiplicité indéfinie des choses à expliquer; c'est par un travail ultérieur qu'il les élargit et les assouplit, qu'il les rend plus immanentes à l'expérience. « C'est la même loi, c'est-à-dire la marche de l'esprit à l'absolu, puis au relatif, qui trace la courbe du mouvement de l'esprit à travers toute l'histoire, et qui, répercutée dans chacune des périodes de l'histoire des idées, en donne le diagramme par le même balancement rythmique. » Et de fait, M. Dumesnil montre comment l'affirmation objective et absolue qui inaugure toute période philosophique se résout lentement, au contact des choses multiples, en des affirmations subjectives et relatives ; la philosophie antésocratique se termine à la sophistique ; la philosophie platonicienne de l'idée se termine au pyrrhonisme et au probabilisme ; la philosophie chrétienne du moyen âge se termine au nominalisme ; la philosophie moderne aboutit au criticisme ; l'esprit finit donc par amoindrir et même par nier ce qu'il a introduit d'absolu dans ses œuvres, et au lieu de se rapporter à un centre immobile de vérité, il fait de lui-même, en ce qu'il connaît et ce qu'il sent, le centre mobile de tout.

On accordera sans peine à M. Dumesnil qu'il est possible de se représenter de la sorte la série des systèmes; mais on admettra peut-être plus difficilement que cette représentation ait la valeur

d'une loi. Il est certain que d'autres représentations de ce genre restent possibles et sont sans doute aussi légitimes. Ne pourrait-on pas concevoir, par exemple, que les moments de relativisme et de subjectivisme, au lieu de marquer des fins de période, sont plutôt des moments de transition entre les thèses limitées et exclusives que pose d'abord l'esprit et des synthèses plus compréhensives? C'est ce que pensait Hegel, non sans quelque raison. Dans ce cas la marche des systèmes ne serait pas unilatérale, ainsi que tend à la figurer M. Dumesnil; ce n'est pas sous la forme de la succession pure et simple et de la filiation directe, mais sous la forme de l'opposition et de la génération par les contraires qu'elle devrait être imaginée. De toutes façons il faudrait, pour rendre l'histoire de la philosophie pleinement intelligible, pouvoir non seulement établir que l'esprit suit telle direction, mais encore montrer *a priori* ce que, suivant cette direction, il est amené à produire; l'histoire de la philosophie, pour justifier une conclusion philosophique, devrait être, non pas seulement un fait systématisé après coup, mais un système unique qui tend à se manifester et qui détermine de lui-même ses expressions et leur loi.

C'est bien de cette dernière manière que M. Dumesnil doit la comprendre et la traiter, surtout si l'on songe à l'usage qu'il en fait. Car, selon lui, c'est le rapport à établir entre deux concepts principaux, le concept du déterminé et le concept de l'indéterminé, qui est le problème perpétuel dont les doctrines philosophiques transposent indéfiniment les données; c'est sur ce thème unique et essentiel qu'elles varient leurs solutions, s'attachant d'abord exclusivement au premier terme, qui est comme l'invention de l'esprit, s'attachant ensuite de plus en plus et enfin exclusivement au second terme, qui est comme la traduction de la réalité concrète. C'est donc que l'étude du développement des systèmes est au fond gouvernée dans le livre de M. Dumesnil par le problème qui est, suivant lui, le problème par excellence et dont nous rappelons l'objet : la science et la critique se sont unies pour conclure actuellement au phénoménisme, c'est-à-dire pour n'admettre que des séries fuyantes de phénomènes instables, pour considérer en conséquence l'indéterminé comme l'absolu; l'idée de la relativité s'est imposée à l'activité humaine avec une telle force qu'elle semble en avoir pénétré l'essence et qu'elle en a certainement transformé les œuvres; en des pages particulièrement brillantes, M. Dumesnil nous montre les progrès enva-

hissants de cette idée, qui, après avoir dominé tous les modes du savoir, l'éducation, la vie sociale, a fini par dominer l'art lui-même et par le contraindre à des recherches d'expression inusitées et paradoxales; et cependant l'esprit ne peut pas, sous peine de s'anéantir, renoncer à marquer des limites dans l'indéfini; l'esprit ne peut pas ne pas penser, et il ne peut penser que par des concepts fermes et catégoriques, c'est-à-dire par la position du déterminé. Comment donc résoudre cette contradiction?

Pour M. Dumesnil, il n'y a qu'un moyen de la résoudre, c'est de la nier, mais de la nier en affirmant toutes les conséquences que cette négation comporte. Il faut donc pousser à l'extrême, ou, comme il le dit volontiers, à la limite les deux termes contradictoires; il faut porter également à l'absolu et l'indéterminé, dont l'inévitable action oblige l'esprit à se répandre et à s'assouplir, et le déterminé, sans lequel l'esprit ne peut rendre raison ni de lui-même, ni des choses. Remarquons d'ailleurs que les deux termes qui paraissent se contredire s'impliquent l'un l'autre; la faculté de déterminer l'infini au moyen de concepts finis est une puissance en elle-même infinie, et d'autre part, à mesure que cette puissance se développe, elle tend à l'unité absolue de ses déterminations; autrement dit, l'infinie puissance d'affirmer a pour limite nécessaire l'affirmation actuelle de l'infini. L'esprit ne peut justifier ses tendances qu'en les achevant, qu'en les réalisant dans l'absolu; il doit par suite considérer l'infini, non seulement comme la condition formelle, mais encore comme la cause substantielle du fini.

Mais poser ainsi l'infini réel, n'est-ce pas violer imprudemment toutes les défenses de la critique kantienne? M. Dumesnil écarte l'objection en répondant que l'erreur consiste, non pas à faire une application transcendante du principe de causalité, mais à ignorer que cette application est transcendante. Il croit donc que la critique kantienne doit servir surtout à distinguer les divers usages possibles des catégories de l'esprit, que si elle invite l'entendement à se limiter, c'est pour donner à la raison le droit de s'affirmer par delà ces limites. Tout au moins, pour M. Dumesnil, c'est un droit que la raison doit prendre pour que les rapports du déterminé et de l'indéterminé ne restent pas sans explication. A ce droit absolu de la raison correspond en nous un acte de foi ou de volonté métaphysique qui le reconnaît expressément; car, de même que l'unité absolue de l'indéterminé ou du déterminé ne peut être qu'affirmée absolument,

sans être pensée par concept, de même l'opération par laquelle nous supposons cette unité est elle-même une unité synthétique du jugement déterminant et de la volonté indéterminée; elle est œuvre à la fois d'intelligence et de liberté; c'est-à-dire qu'elle réclame dans toute leur puissance et qu'elle appelle à l'acte toutes les énergies de l'âme.

Ainsi, selon M. Dumesnil, l'entendement ne peut s'expliquer et expliquer ses rapports avec les choses qu'en se dépassant lui-même; en même temps qu'il pose comme réelle l'unité de l'indéterminé et du déterminé, il doit la concevoir comme transcendante et comme inaccessible en son fond : nous pouvons parler de cette unité, mais non la parler. Est-ce là reconnaître que l'illogique est au principe même de l'être? Sans doute; mais il faut distinguer immédiatement l'illogique et l'irrationnel. Le suprême effort de la raison consiste à comprendre que le pur logique n'est qu'une forme vide de la pensée, car dès que la pensée s'applique au réel, elle est obligée de surmonter cette loi de distinction et de division qui est l'essence de l'entendement; déjà le principe de causalité, dans son usage immanent, est illogique, puisqu'il lie des concepts qui, par leur nature même, sont les uns en dehors des autres. Par conséquent, lorsque nous affirmons la cause suprême, nous devons l'affirmer, non pas comme un concept, mais comme la synthèse de tous les concepts possibles, comme l'unité vivante de l'infini et du fini. Et voilà pourquoi l'idée chrétienne de la Trinité exprime mieux que toute autre cette causalité absolue, puisqu'elle signifie que l'infini peut être cause de soi et cause du fini sans cesser d'être l'infini.

Donc absolument Dieu ne peut être appelé ni liberté, ni nécessité : ces deux concepts, à la limite, perdent leur sens. Le savoir divin, qui comprend tout, exclut tout rapport extérieur d'une chose à une autre, par conséquent toute nécessité; il exclut également toute séparation dans l'être et toute indépendance, par conséquent toute liberté : mais au regard du savoir humain, c'est le concept de liberté qui garde dans le monde la valeur primordiale, puisque c'est la liberté qui, en déterminant des limites dans l'infinie possibilité de l'être, détermine de l'être par son acte : aussi tout l'être actuellement déterminé ne peut être conçu au fond que comme déterminé par la liberté. Voilà pourquoi le sentiment religieux aime mieux considérer l'action divine sous forme de Grâce que sous forme de prédestination, car la Grâce est l'acte de la liberté infinie qui peut donner

tout d'elle sans rien perdre d'elle, tandis que la prédestination, qui est comme la traduction de cet acte par concept, semble enchaîner Dieu autant que la créature humaine. Et l'on voit encore ici que c'est l'entendement abstrait qui travestit tout ce qu'il touche, dès qu'au lieu d'être simplement le légitime effort de la pensée pour comprendre, il fait de sa nécessité constitutive la mesure de tout. C'est de lui que viennent toutes ces formules d'exclusion qui empêchent de saisir le lien vivant des êtres; c'est lui qui, imaginant toutes choses comme séparées, ne conçoit pas qu'une volonté puisse pénétrer dans une autre sans usurper sa place et se substituer à elle. Mais la raison synthétique, par l'aperception qu'elle a de l'infini, pense qu'une volonté libre peut pénétrer dans une autre par grâce secourable, non pour l'appauvrir, mais pour l'enrichir; c'est-à-dire qu'au lieu des rapports négatifs qui semblent vouloir réaliser l'idée cependant irréalisable du néant, elle reconnaît des rapports par pénétration positive qui sont comme des échanges de liberté à liberté.

De l'absolu considéré ainsi dans sa causalité essentielle comme grâce libre et pénétrante, on peut dire que la nature est l'expression réelle, c'est-à-dire la création. Ce mélange d'indéterminé et de déterminé qui la constitue témoigne qu'elle n'est ni contingence pure, ni fatalité pure, mais qu'elle est plutôt la tendance de l'infini à se définir et à dépasser toujours par sa puissance ses définitions actuelles. Ainsi la faculté que nous avons d'ordonner actuellement les éléments de l'espace, du temps et de la causalité implique en nous la représentation confuse d'une possibilité indéfinie d'espace, de temps et de causalité; à mesure que nous nous élevons plus haut dans la nature vivante, nous observons mieux ce jeu de la liberté primitive à l'intérieur des formes déterminées qu'elle multiplie pour se manifester. Dès lors nous pouvons comprendre ce qu'est et ce que doit être la liberté en nous : non pas indétermination pure et simple, non pas détermination pleine et suffisante, mais détermination progressive de l'indéterminé. Et l'on peut dire que sa signification, comme son efficacité, est relative à notre condition d'être finis : elle exprime à la fois de notre part l'impossibilité d'atteindre à la continuité absolue, et la possibilité de la poursuivre indéfiniment par une systématisation croissante de concepts discontinus. C'est donc la fin de l'esprit que d'aller à la vérité par la détermination de plus en plus précise de ses concepts, mais d'y aller par

des voies qu'il se fraye à lui-même et qu'aucun destin ne lui a tracées, que de marcher ainsi de lui-même vers l'ordre qu'il affirme, sans en subir par avance l'aveugle tyrannie, que de substituer aux concepts limités où il s'absorbe tout d'abord une organisation de concepts qui soit de plus en plus adéquate à la raison et à la vie. La raison est donc la limite suprême de la liberté : dès qu'elle oriente vers la raison l'infini dont elle sort, la vie humaine, au lieu d'être un destin, devient une destinée.

Et cette destinée s'accomplit dans la mesure où l'homme cesse de s'enfermer en lui, de considérer comme définitive cette séparation de Dieu, qui le fait humainement libre, dans la mesure où il ramène à Dieu une créature achevée, émancipée désormais de l'égoïsme et de l'orgueil. Le péché est relatif à la liberté humaine et n'a par suite qu'un sens humain : il est donc toujours réparable, pourvu que nous voulions le réparer, et l'on peut affirmer qu'il cesse d'être dès que l'homme, au lieu d'interposer entre lui et Dieu une sorte de vide ou de néant, veut se rattacher à Dieu malgré les limites, ou pour mieux dire, dans les limites mêmes de son être. La vie morale est, dans sa sublimité, analogue à la vie divine qui enrichit sans dépenser : elle a pour essence de produire de grands effets par de petites causes; elle tend à cet état de perfection où elle pourrait se donner sans se perdre. C'est donc l'idée du don généreux et du sacrifice qui exprime le lien véritable du fini et de l'infini, et cette idée a trouvé sa justification suprême « le jour où une foi a donné une raison absolue du sacrifice du fini à l'infini dans le sacrifice de l'infini au fini ».

Il est peu probable que cette analyse suffise à faire connaître la manière à la fois large et sobre dont M. Dumesnil conduit et expose sa pensée; il faut le louer vivement d'user d'une langue remarquablement pure, savamment adaptée à l'expression des idées les plus abstraites. On voudrait seulement moins de brièveté dans l'argumentation, une plus grande attention à justifier dans le détail le passage d'un concept à un autre. On dirait que M. Dumesnil, préoccupé avant tout de communiquer les résultats de ses réflexions, dédaigne après coup les intermédiaires par lesquels son esprit a dû nécessairement passer. Pour prendre un exemple, il a pleinement raison, selon nous, d'interpréter la critique kantienne, moins comme une objection décisive à toute métaphysique que comme la préparation à une autre métaphysique, et il voit très justement que ce que le kantisme a prohibé avant tout, c'est l'application de con-

cepts finis à l'infini. Mais c'est par une supposition plutôt que par un examen de la critique kantienne, c'est, comme il l'avoue ingénieusement, par une « imprudence » philosophique, qu'il affirme l'infini réel. Ou encore, il s'autorise d'une analogie un peu suspecte, quand il compare l'affirmation métaphysique de l'infini réel à l'affirmation mathématique de la limite. N'est-ce pas d'ailleurs retomber ainsi sous les prises de la critique kantienne, au moment même où l'on tentait d'y échapper? Car c'est essentiellement dans l'ordre du relatif que la notion mathématique de limite peut avoir une valeur. Il résulte de là que M. Dumesnil n'établit peut-être pas une distinction assez nette entre l'infini abstrait qui est la simple possibilité de l'existence, l'indéterminé auquel le phénoménisme aboutit, et d'autre part ce qui est, selon lui, la raison du possible et de l'indéterminé dans l'être, entre l'infini, matière des choses, et l'infini transcendant.

Tout ce que dit M. Dumesnil de la liberté humaine, de ses rapports avec l'ordre social et le perfectionnement individuel est particulièrement intéressant à méditer. Ici encore cependant on souhaiterait sur quelques points des éclaircissements plus complets. Il semble que M. Dumesnil se représente la liberté humaine de deux façons. Tantôt il la considère comme la faculté rationnelle, qui ne vaut qu'autant qu'elle étend et qu'elle accroît la coordination des choses, et alors il la définit par sa puissance objective; tantôt il la considère comme l'activité infinie qui vaut par elle-même, qui s'élève d'elle-même au-dessus de tout ordre actuellement donné, et alors il l'explique par le sentiment subjectif qu'elle enveloppe d'une tâche sans fin à accomplir; il est évident que la première de ces deux conceptions, poussée à l'extrême, engendre plutôt un système de l'harmonie et de la nécessité morale, au sens de Leibniz, tandis que la seconde de ces deux conceptions donnerait plutôt naissance à une philosophie de la liberté et du devoir infini, au sens de Fichte. Peut-être ces deux conceptions ne sont-elles pas inconciliables, et il est certain qu'elles se concilient dans la pensée de M. Dumesnil; ce qui manque un peu, c'est l'expression extérieure de leur accord. On peut même se demander, étant donnée l'affirmation de l'infini réel et de sa causalité efficace, si ce n'est pas la première de ces deux conceptions qui est dominante chez M. Dumesnil, bien qu'il aime à qualifier sa doctrine de doctrine de la liberté.

Il faudrait regretter cette discussion si elle faisait perdre de vue tout le talent qu'a employé l'auteur à organiser ses idées sur un sujet

aussi complexe. Tout dans son ouvrage, jusqu'à la brièveté souvent excessive de ses explications, trahit sa volonté très décidée de ne pas sortir de sa pensée et de ne produire qu'elle. Son livre se reconnaît à ce caractère, qu'il est, même dans les chapitres de reconstruction historique, d'inspiration très personnelle. C'est par là qu'il peut prêter aux objections; mais c'est de là aussi que relèvent les formules heureuses dont il abonde, d'une intuition pénétrante et d'une large signification.

VICTOR DELBOS.

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE

Par Friedrich PAULSEN

(2e édition, Berlin, W. Herz, 1893.)

Dans la préface de l'ouvrage que nous nous proposons d'analyser et dans la notice qu'il a insérée lui-même dans la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (XVII, 1), M. Paulsen se défend d'offrir à ses lecteurs un système nouveau de philosophie. Il s'engage à rester fidèle au titre modeste qu'il a choisi : il n'a d'autre dessein que de nous « introduire » dans la philosophie. Hâtons-nous donc de protester que l'ouvrage vaut mieux et donne plus que le titre ne promet. Il ne s'agit ici ni d'un manuel à l'usage des philosophes novices, ni d'un traité de vulgarisation destiné au grand public, ni même de simples définitions ou considérations préliminaires. A vrai dire, ce livre se recommande par des qualités de forme auxquelles ne nous ont pas habitués la plupart des traités allemands écrits pour les « connaisseurs » : une langue excellente, autant de clarté et de précision dans la terminologie que dans l'expression, un souci constant, parfois même une affectation excessive de ne rappeler que des faits très connus, des expériences devenues légendaires dans les écoles, tels sont les mérites extérieurs qui ont promptement recommandé cette « Introduction » au public allemand et rendu, au bout de peu de mois, une seconde édition nécessaire. Il ne manque même pas de pages, quelque peu diffuses, où l'auteur expose trop complaisamment le détail de théories très connues, même du grand public, telles que celles de la sélection naturelle et de la concurrence vitale. A tout prendre cependant, l'ouvrage est d'une lecture très profitable. A défaut de traités généraux capables de nous éclairer sur l'état actuel de la philosophie allemande, il peut servir de point d'orien-

tation pour distinguer les principales directions dans lesquelles se sont engagés les plus récents penseurs de l'Allemagne; car M. Paulsen a tenu à être moderne; il a mis ses affirmations ou ses doutes au point des découvertes scientifiques et des hypothèses philosophiques des dernières années, et c'est aux contemporains, à Hæckel, à Wundt, à Du Bois-Reymond, qu'il se réfère de préférence. Quant aux conclusions dogmatiques, elles s'étendent beaucoup plus loin qu'on ne l'attendrait d'une simple introduction, et l'auteur n'énonce rien moins, dès la première page, que l'intention de développer la thèse du *monisme idéaliste* qui est la sienne et à laquelle lui semble aboutir l'évolution historique des systèmes de philosophie : il faut aujourd'hui quelque courage, même ou surtout en Allemagne, pour inscrire des mots de tournure aussi métaphysique au début d'un livre de philosophie.

Toutefois l'intention générale du livre n'est point de remettre à neuf l'argumentation des écoles monistes-idéalistes; elle est, avant tout, d'assigner à la philosophie sa place et sa fonction entre la science positive et la religion, qui toutes deux menacent de l'absorber, ou même de la supprimer radicalement. Or, qu'ils en aient ou non conscience, le savant et le croyant professent, eux aussi, une philosophie; le premier admet volontiers qu'en bonne logique, un *matérialisme atomistique* est seul conforme aux données positives de la science, et des circonstances historiques ont déterminé les préférences du second pour le *dualisme supranaturaliste*. Pour établir en face de ces théories adverses son droit à l'existence et à l'indépendance, la philosophie ne doit pas se contenter de poser et de discuter sa définition, ou de se découper un vague champ d'étude mitoyen entre les sciences positives et les doctrines religieuses : elle doit commencer par une critique décisive de ces théories avec lesquelles elle ne saurait coexister; elle doit même contester au savant le droit qu'il s'arroge de s'élever au-dessus des lois de pure expérience, au croyant celui d'ériger les propositions de foi en systèmes rationnels; elle doit, par conséquent, se poser de prime abord comme un système d'explication rationnelle des choses et apporter une formule que le savant et le théologien puissent reconnaître sans se sentir amoindris dans leur mission. Ainsi peut donc s'énoncer le problème préalable que toute philosophie est aujourd'hui tenue de résoudre : la physique moderne implique-t-elle nécessairement l'admission du matérialisme atomistique? Le dualisme supranaturaliste adopté par

les confessions religieuses est-il soutenable? Est-il impossible de substituer aux deux explications adverses une conception philosophique qui s'accorderait avec les plus hautes généralités de la science et avec les exigences du sentiment religieux? En somme, le savant et le théologien n'ont été, de tout temps, en désaccord que parce qu'ils voulaient l'un et l'autre faire trop de philosophie; l'un pour ramener à une formule universelle les inductions de la science positive, l'autre pour traduire, en termes rationnels, les données de la conscience religieuse. Que la philosophie reprenne conscience de sa vitalité, qu'elle réclame la place qui lui est due, et la lutte finira d'elle-même, faute de points de contact, entre la religion et la science. Sans doute le conflit, au lieu de se simplifier, semble se multiplier, car il peut renaître entre science et philosophie, philosophie et religion; mais des intérêts moins complexes seront engagés, les malentendus seront plus rares et moins embrouillés; ce sont précisément ces derniers malentendus que M. Paulsen s'efforce de prévenir ou de dissiper.

L'*Introduction à la philosophie* comprend trois parties d'intérêt très inégal : une substantielle introduction sur la définition et la signification de la recherche philosophique dans ses rapports avec la science et la religion, une longue discussion des « problèmes métaphysiques » et un résumé assez sec de la théorie idéaliste de la connaissance.

Après avoir rappelé et expliqué le discrédit dans lequel tomba la philosophie tout entière à la suite du dogmatisme hégélien, M. Paulsen constate que, depuis vingt ou vingt-cinq ans, les esprits ont fait peu à peu retour à la spéculation. La philosophie est, en effet, un mode de penser dont tout homme qui réfléchit, reconnaît la nécessité; à la différence de l'animal dont les représentations sont fragmentaires et ne se coordonnent que pour aider à la satisfaction d'un besoin, l'homme retient ses représentations, les unit, les compare; il a l'idée du *tout* et s'inquiète de la signification totale des choses; de là l'intérêt théorétique, de là la philosophie qu'on peut définir : « un effort pour constituer un système de représentations et de pensées relatives à la forme et à la liaison, au sens et à l'importance des choses » (p. 2). A ce point de vue, tout homme, ou tout groupe naturel d'hommes, a sa philosophie.

Cependant la philosophie se distingue de la mythologie et de la religion. Celles-ci sont l'œuvre collective d'une race ou d'une nation;

— elles sont produites par l'imagination poétique, — elles s'adressent à la volonté, à la foi : la philosophie est œuvre de réflexion individuelle, — elle n'admet d'autre facteur psychologique que l'entendement, — elle n'intéresse que la pensée : « Une philosophie qui serait objet de foi est une contradiction dans les termes, tout autant qu'une religion qui serait objet de pensée » (p. 5).

Comme les sciences, la philosophie prétend arriver à une conception rationnelle de la réalité; elle est une science, et l'on n'admet plus, comme au temps de Hegel, qu'elle soit pourvue d'une méthode distincte. Elle n'est pas simplement la science des principes et des concepts fondamentaux des sciences, ni même, comme l'admettent beaucoup de modernes, une réflexion sur la connaissance, elle est « le total (*Inbegriff*) de toute connaissance scientifique », un « essai de solution du problème d'ensemble » dont les sciences particulières recherchent la solution partielle. Elle est la science du tout. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que ce tout soit connu dans toutes ses parties pour qu'une connaissance systématique en soit possible : la physique n'est-elle pas la science des lois à découvrir tout autant que des lois déjà formulées? Le concept d'une science n'est pas celui des choses empiriquement données comme matière à cette science, mais celui de l'objet (*Aufgabe*) que se propose cette science. La philosophie n'est donc pas un agrégat de toutes les connaissances. Mais, comme les parties de l'univers qu'elles expriment, les sciences particulières se rejoignent en un vaste organisme; c'est dans leur unité essentielle qu'elles présentent leur véritable contenu et offrent à la philosophie sa matière. La philosophie est « le feu central » qui illumine et vivifie toutes les sciences; mais ce feu est alimenté par les sciences et s'éteindrait sans elles. Elle doit donc emprunter ses matériaux à tous les ordres de connaissance, mais elle n'en doit absorber aucun; il n'est même pas nécessaire d'y comprendre la psychologie, devenue désormais indépendante. Il lui reste seulement la métaphysique, l'éthique et la logique, qui n'ont pu se constituer en sciences autonomes, parce qu'elles n'ont de sens et d'intérêt qu'autant qu'elles sont étudiées dans leur liaison avec l'ensemble des connaissances humaines.

Science de la réalité totale, la philosophie est, avant tout, une physique, au sens universel que les anciens donnaient à ce terme et que les modernes ont réservé à celui de métaphysique. A cet égard, l'objet de la métaphysique tout entière se ramène à la solution des

deux problèmes suivants : Quelle est la nature du réel en tant que tel? (Problème ontologique.) Quelle représentation pouvons-nous nous faire du réel en tant que système, des choses dans leur liaison? (Problème cosmologique.)

Problème ontologique. — Le point dominant de l'ontologie de M. Paulsen est la réfutation du matérialisme et le triomphe de l'idéalisme. Il est inutile de résumer ici l'argumentation classique du matérialisme reproduite par M. Paulsen. La critique seule mérite de nous arrêter. L'auteur remarque d'abord avec justesse qu'il est d'une méthode vicieuse de réfuter, comme l'a fait Kant, le matérialisme au moyen d'une théorie de la connaissance. Exposer au matérialiste que l'objet-matière dont il dérive toute chose sans en excepter le sujet pensant lui-même, n'est qu'une conception de ce même sujet, c'est lui parler un langage qu'il ne comprend pas. Qu'il en convienne ou non, le matérialisme est une hypothèse métaphysique, et c'est en métaphysiciens qu'il nous la faut critiquer.

Dans la thèse matérialiste même, il faut distinguer deux moments : l'énonciation d'un fait et l'interprétation de ce fait. Le fait semble désormais hors de contestation : tout phénomène de conscience a pour concomitant, un phénomène cérébral. Mais comment interpréter ce dualisme constant? Faut-il, avec quelques matérialistes, admettre entre les deux termes du rapport, une relation d'identité et dire : la pensée n'est autre chose que le mouvement cérébral? Faut-il, avec le plus grand nombre, supposer un rapport de causalité? De ces deux formules, la première est absolument dénuée de sens, par suite irréfutable. La pensée n'est pas plus du mouvement que le fer n'est du bois. L'homme sans culture connaît fort bien sa colère ou ses désirs sans avoir la moindre notion des mouvements qui s'accomplissent dans son cerveau. La seconde formule, dont l'énoncé le plus caractéristique est la théorie de l'*influx physique*, enferme une contradiction *in adjecto*. Si, en effet, le mouvement nerveux est cause de représentation, il doit disparaître pour faire place à son effet. Or la représentation ne peut pas être, comme le mouvement, constatée par l'observation externe. Il y aurait donc dans la chaîne des causes physiques une solution de continuité, un brusque saut du dissemblable au dissemblable, et la loi de causalité qu'on invoquait dans le principe serait démentie dans l'application. Le physiologue allègue-t-il que, par un côté au moins, la représentation doit être

un processus matériel au moyen duquel elle trouve place dans la liaison des causes naturelles, il abandonne ses positions et sa thèse, se confond avec celle du parallélisme, d'après laquelle la pensée est, dans l'ordre psychique, l'équivalent du mouvement dans l'ordre physique. — Quelle autre issue en effet lui resterait? Du moment où la connexion constatée par l'expérience entre le processus mental et le processus physiologique ne peut être ni un rapport d'identité ni un rapport de cause à effet, elle ne saurait plus être qu'une simple coïncidence régulière dans le temps. Sans doute le parallélisme n'est qu'une hypothèse nécessaire, et pour transformer cette hypothèse en certitude, il nous faudrait une expérience décisive : une telle expérience est malheureusement impossible. Mais si l'on songe que la théorie de l'influx physique ne va a rien moins qu'à admettre l'anéantissement de l'énergie et une création *ex nihilo*, on se rangera nécessairement à l'hypothèse du parallélisme que d'ailleurs aucun fait ne dément.

Quelles seront maintenant en physiologie et en psychologie les conséquences du parallélisme? Le corps ne sera plus qu'une machine très compliquée. Les œuvres humaines les plus délicates seront affaire de pur mécanisme, sans intervention de la pensée. La pensée est aussi impuissante à mouvoir le petit doigt qu'à ébranler la lune. Notons d'ailleurs que personne n'a encore pu fixer la limite de ce que le corps en tant que corps peut fournir. Les phénomènes d'hypnotisme et de somnambulisme semblent prouver que des excitations purement cérébrales et inconscientes provoquent des mouvements très complexes. Invoquer l'âme comme cause de mouvements conscients ou inconscients, c'est recourir à une action absolument incompréhensible. Tout aussi inconcevable serait d'ailleurs une action du corps sur l'âme. Sans doute tout état psychique a une cause, mais il n'est pas nécessaire, ou plutôt il serait contradictoire de chercher cette cause hors de l'ordre psychique. Une impression n'est pas l'effet de mouvements des corps matériels ni même de mouvements cérébraux, mais l'effet des phénomènes psychiques antérieurs qui ont accompagné ces mouvements. A vrai dire ces antécédents nous échappent le plus souvent : nous saisissons les mouvements matériels bien plus fréquemment que leurs concomitants psychiques. Mais rien ne nous interdit de combler idéalement les lacunes dans la série des phénomènes internes et d'admettre qu'au processus physique *a*, *b*, *c*, correspond point pour point le processus psychique

α, β, γ, bien que a, b dans l'un et γ dans l'autre apparaissent seuls clairement à notre conscience. Il n'y a liaison de causalité qu'entre les anneaux d'une même chaîne et non d'une chaîne à l'autre.

Et maintenant quelle est la nature de cet élément psychique que nous ne percevons pas clairement, et que pourtant nous admettons comme la doublure de tout phénomène matériel? Est-ce un simple x que nous sommes obligés d'inscrire dans la série des phénomènes aux points laissés en blanc par notre ignorance? Est-il possible au contraire de s'en faire une représentation? C'est ici que se pose la question capitale de l'ontologie.

La plupart des physiologues et peut-être le sens commun se tirent d'embarras en niant simplement le problème : on accorde bien que l'homme pense et même que, chez l'animal, le système des représentations et des instincts rappelle d'assez près la vie interne de l'homme; mais, à tout prendre, on admet que la vie, la pensée sont dans le monde une exception, une anomalie surprenante mais insignifiante eu égard au nombre infini de phénomènes mécaniques que n'accompagne aucune pensée. A cette thèse, M. Paulsen oppose résolument une conception diamétralement inverse. Armé des plus récentes découvertes des sciences naturelles, il nous montre la vie psychique s'étendant jusqu'aux derniers confins de la vie organique ou même inorganique, une même âme obscure circulant entre ces trois règnes de la nature qui vivent l'un par l'autre et dont les frontières sont d'ailleurs inassignables. Entre les trois règnes l'échange n'est-il pas continuel? La première âme ou, si l'on veut, le premier sentiment obscur de la masse protoplasmique est-il donc né de rien? On a conçu la matière comme absolument inerte, on en a fait un agrégat d'atomes, de points mathématiques; mais c'est là une conception purement arbitraire, toute spéculative et qu'aucune expérience n'autorise. Bien au contraire l'expérience, qui ne connaît point d'atomes purs et isolés, connaît des molécules, c'est-à-dire des systèmes déjà organisés, et prêts à prendre place dans des organismes plus complexes grâce aux lois d'attraction et de répulsion. Empédocle avait déjà donné à ces deux lois, formes primitives de l'activité matérielle, les noms d'amour et de discorde : ne sont-ce pas au moins des formes d'activité très rudimentaires, analogues à l'instinct, comme l'admettent déjà quelques savants, les Nægeli et les Zœllner?

La théorie idéaliste de la connaissance, à laquelle se rattache

M. Paulsen, lui semble particulièrement propre à confirmer l'hypothèse cosmologique qu'il nous propose. Nous ne connaissons du monde que des phénomènes et des lois de relation. Cependant il nous est impossible de nous croire absolument solitaires au centre d'un univers purement subjectif. Dans ces conditions, autant il est gratuit et illogique d'admettre l'existence objective d'une matière étendue et résistance, autant il est légitime de concevoir le dedans des choses, dont notre intention ne connaît que le dehors, sur le modèle de notre propre vie interne. Tout être est organisé, et tout organisme est un système d'états psychiques dont les états physiques ne sont que la manifestation sensible : cette unité des phénomènes psychiques, en l'homme comme en tout être, s'appelle l'âme, et en ce sens il est permis de dire : « Tous les corps ont une âme » (*Alle Körper sind beseelt*, p. 110). Et M. Paulsen, à la suite de Fechner, ne craint pas de concevoir une hiérarchie d'âmes, une âme de la cellule subordonnée à l'âme du vivant, une âme de la terre subordonnée à l'âme du monde. Son monisme et son idéalisme s'appellent, se complètent et se combinent en un animisme universel (*Allbeseelung*). Il reconnaît, du reste, que ces considérations n'ont point un caractère absolument démonstratif : mais n'est-ce pas le propre caractère de l'hypothèse que de coordonner et d'illuminer l'un par l'autre les théorèmes de la science sans se prêter elle-même à aucune démonstration?

Moins problématique est la recherche qui s'impose maintenant d'une détermination de la nature de cette âme partout présente. Lequel des éléments de la vie psychique faut-il considérer comme fondamental et antérieur à tous les autres? Quelques réflexions un peu trop sommaires amènent M. Paulsen à éliminer les phénomènes de sensibilité; il les tient, en effet, pour de simples concomitants des phénomènes d'activité. Reste donc à choisir entre l'intelligence (impressions, perceptions, représentations, pensées) et la volonté (instincts, désirs, volitions, actions). L'alternative avait été posée presque dans les mêmes termes par Schopenhauer et nous ne trouvons pas que M. Paulsen ait sensiblement renouvelé ni enrichi l'argumentation de ce philosophe en faveur de la volonté. Il fait cependant ressortir avec beaucoup de relief cette idée que, dans la sphère des vivants, la volonté à tous les degrés est la règle et la pensée l'exception, que la conscience représentative semble à peine éveillée chez les animaux, alors que la volonté, sous forme d'amour instinctif de

la vie, s'épanouit et s'exerce largement, que chez l'homme même la pensée abstraite n'apparaît que tardivement et n'occupe que les rares heures de la méditation, alors que le reste de la vie (chez l'enfant même la vie tout entière) témoigne d'un puissant et incessant effort pour persévérer dans l'être. Il développe cette idée profonde que, dans la vie, l'intelligence fournit les moyens et non les fins : celles-ci, les fins prochaines de l'instinct, comme l'idéal lointain de l'homme cultivé, sont un but que la volonté propose ou impose à l'intelligence. Les catégories de l'entendement n'ont pas de valeur en soi; pour la volonté seule il y a un « intérêt » à chercher, un bien à réaliser.

Le fait premier de toute vie, envisagé du côté psychique, est donc un vouloir, plus justement un instinct, auquel correspond, dans l'ordre physique, un organisme propre à l'action. Malheureusement M. Paulsen a singulièrement écourté la reconstitution que l'on attendait ici de l'organisme psychique au moyen de cet élément unique de volonté : nous apprenons seulement que l'instinct apparaît dans la conscience comme une « impulsion sentie » (Gefühlter Drang, p. 125), qu'à un plus haut degré il devient désir, puis plaisir ou douleur. C'est dans le sentiment de plaisir ou de douleur que la volonté prendrait vraiment conscience d'elle-même ; du sentiment aussi jailliraient la représentation et la pensée. Quant aux moments de la série psychique qui échappent à notre attention, ils ne sauraient, par définition, être absolument inconscients : tous les événements de la vie de l'âme s'entassent dans les profondeurs de la conscience à des degrés divers de dégradation : aucun ne s'anéantit tout à fait.

La totalité de ces événements, avons-nous dit, constitue l'âme, toute l'âme. Ici se place une très vive et intéressante critique du concept d'une âme substance. L'auteur démontre avec vigueur que cette soi-disant unité substantielle, support mystérieux des états internes, ne peut être conçue ni comme quelque chose de simple et d'immatériel (ce ne sont là que de pures négations), ni comme un sentiment ou une pensée (car il faudrait admettre au-dessous une seconde âme au même titre que la première). Admettre l'existence d'un substrat inconnu et indéfinissable, est une hypothèse inutile et gratuite. Au reste, à y regarder de plus près, le sens commun, en réclamant l'existence de ce substrat, réclame simplement qu'un fait de conscience n'arrive jamais seul, mais qu'il soit impliqué dans la totalité des phénomènes internes. Il ne prétend nullement affirmer la permanence indéfinie de ce tout, mais une permanence relative à chacun

des états de conscience pris isolément. — Cette interprétation supprime tout essai d'une localisation de l'âme dans le corps : avec Fechner et Wundt, Paulsen admet que la vie totale du corps est l'équivalent physique de toute la vie de l'âme.

Nous résumerons cette solution du problème ontologique en rappelant les propres expressions de l'auteur : la théorie de l'être est une ontologie idéaliste ou spiritualiste fondée sur la théorie du parallélisme du physique et du moral et sur une psychologie volontariste (p. 149).

Problème cosmologique. — Après avoir déterminé la nature du réel, le métaphysicien doit rechercher quelle en est l'organisation et la forme générale. A cet égard, deux doctrines s'offrent à lui, qui semblent résumer toutes les hypothèses possibles : le théisme anthropomorphique et le mécanisme atomistique. La première se confond avec le théisme téléologique, car elle admet essentiellement que le processus cosmique est disposé et conduit par une intelligence souveraine en vue de fins déterminées, d'après un plan analogue à ceux que conçoit notre intelligence et qu'exécute notre volonté. Des partisans de cette théorie on est en droit d'exiger deux conditions : qu'ils nous révèlent d'abord le dessein que se propose cette intelligence souveraine; — qu'ils nous montrent ensuite que les moyens employés sont toujours appropriés à l'exécution de ce dessein. Or, si l'on pose cette fin hors des limites de l'expérience, si l'on admet un règne transcendant des fins, on parle de ce qu'on ignore et l'efficacité des moyens échappe à toute vérification. Admet-on que la vie est à elle-même sa propre fin, l'œuvre commune que toutes les forces cosmiques tendent à produire? Comment expliquer alors la fabuleuse prodigalité de la nature qui sacrifie des millions de germes pour favoriser le développement d'un seul, comment justifier la souffrance, la mort? Alléguer qu'une intelligence plus pénétrante que la nôtre apercevrait dans ces destructions mêmes la condition d'une vie plus parfaite et plus intense est un pur aveu d'ignorance. La vie d'ailleurs a-t-elle la valeur d'une fin en soi? — Même inaptitude de la téléologie à éclaircir les obscurités de l'évolution historique : dire d'un peuple qu'il était réservé à telle ou telle destinée, c'est renverser la perspective réelle des faits et donner bénévolement le nom de finalité à la causalite vue à rebours. Dans la vie individuelle même, c'est une vérité banale que le fait dément presque toujours la fin entrevue.

En un mot l'explication téléologique est dénuée de tout caractère scientifique. L'intelligence cosmique ici invoquée est pour nous une inconnue, une *vis occulta* indéfinissable et sans rapports possibles avec la réalité.

Le mécanisme atomistique a toujours au contraire trouvé très bon accueil auprès des savants, et non sans raison, car cette théorie tente de nous expliquer le processus cosmique avec des éléments empruntés à l'intuition, avec des corps et du mouvement. Cette sympathie s'est encore accentuée quand on a cru, au milieu de ce siècle, que le darwinisme, et en général la théorie de l'évolution était un nouvel appoint pour le mécanisme; parce que cette théorie élimine de l'explication de la nature tout recours à une providence ou simplement à un principe d'unité. Malheureusement le mécanisme atomique repose sur un véritable malentendu; l'atome n'est point, comme on se l'imagine trop volontiers, un objet d'intuition; il échappe à toute expérience et l'imagination même n'en peut construire aucune représentation. Il appartient à un tout et ici, suivant la formule aristotélicienne, le tout est antérieur aux parties. L'atome n'est qu'un concept auxiliaire de la physique et de la chimie, une abstraction; M. Paulsen rappelle ici complaisamment les difficultés de toutes sortes auxquelles se heurte quiconque essaie de se représenter l'atome et le jeu des atomes entre eux. Il en conclut, avec Lotze, que les éléments du monde, au lieu d'être distincts, hétérogènes comme les atomes, ne sont point étrangers l'un à l'autre, mais qu'ils se rejoignent tous en une même unité. Retenant des hypothèses scientifiques modernes l'idée de genèse et d'évolution, il substitue alors à la conception d'une cohésion accidentelle et mécanique d'atomes la conception d'un être unique qui se développerait en vertu d'une finalité interne.

Il remarque tout d'abord que la première condition de tout développement est la volonté de vivre, de lutter pour être. Les vivants ne se développent pas d'une manière passive sous l'impulsion d'un agent extérieur; c'est leur activité propre qui est la condition de leur force de résistance, de leur triomphe dans la concurrence vitale. La volonté de vivre ne saurait d'ailleurs être elle-même le résultat de la sélection naturelle, puisqu'elle en est la condition indispensable. La fin du developpement n'est donc point fixée par une intelligence extérieure; elle est posée consciemment ou non, par l'être même dont elle est la première condition de vie.

Mais une grave question se pose : cette tendance immanente est-elle, à elle seule, capable de déterminer le développement de l'être, le progrès des types? M. Paulsen le pense; il admet que c'est l'effort même qui développe l'organe. Darwin avait déjà dit que les variations organiques se produisent dans le sens indiqué par la fin propre à l'individu ou à l'espèce. C'est ainsi qu'un individu en voie de croissance se développe spontanément dans un certain sens, sans y être déterminé mécaniquement par les circonstances extérieures. Le protoplasma même est une masse homogène d'organismes qui se développent sous l'effort de leur volonté propre, volonté à coup sûr très rudimentaire, mais réelle puisqu'elle se traduit par l'action, par la tendance à être. Les résultats acquis s'accumulent dans l'individu et dans l'espèce, et chaque résultat nouveau conditionne le suivant, en ce sens qu'il laisse la volonté libre d'en produire d'autres. « L'organisme est de l'activité volontaire immobilisée » (p. 195). Une même quantité de force volontaire reste ainsi toujours disponible dans l'être, prête à prolonger et à enrichir les manifestations de la vie. Voici donc, semble-t-il — car ici la pensée de l'auteur devient singulièrement flottante, — en quel sens on peut admettre l'action d'un principe téléologique : le résultat définitif, le plein achèvement de l'être n'est point prévu par l'intelligence; la volonté ne va qu'aux fins les plus prochaines; mais c'est une loi de la nature de dépasser sans cesse la fin prochaine de l'instinct et de la volonté, grâce à l'addition indéfinie des résultats nouveaux. La forme des êtres vivants est donc le produit d'une activité finaliste (*Zweckmässigkeit*), le résultat dernier d'une infinité d'actes partiels de volonté.

Désireux sans doute de racheter tout ce que les conclusions qui précèdent présentent d'incertain dans le domaine des sciences physiologiques, M. Paulsen étudie longuement et non sans intérêt les exemples d'évolution dans la vie intellectuelle et dans l'histoire. On comprend que la thèse devient sur ce terrain beaucoup plus défendable et même séduisante, et nous ne nous y attarderons pas. Il nous montre qu'un peuple, une langue, une science sont des organismes qui se développent dans un sens donné sans que pourtant l'image du résultat définitif ait jamais été entrevue par une intelligence.

Ainsi conçue, l'explication téléologique n'exclut nullement l'explication causale. En effet la fin n'est pas considérée ici comme un plan entièrement prévu d'avance. « Nous considérons simplement

comme fin le résultat du mouvement quand une volonté tendait vers ce résultat et en accueillait l'apparition avec satisfaction » (p. 224). La formule est des plus obscures. Elle revient à dire, si nous en croyons les commentaires qui l'accompagnent, qu'une intention formelle et précise n'est point impliquée dans le concept de finalité. La volonté propose seulement une fin générale, elle imprime à l'activité une direction, mais le détail du développement est abandonné à l'action de la causalité. Toute liaison téléologique, au lieu d'exclure la liaison causale, la suppose et s'y ajoute. C'est dans la vie psychique que cette théorie trouve son application la plus aisée. Une représentation en appelle une seconde, un désir détermine l'attention (liaison causale); mais ce résultat rentre dans la direction générale indiquée par la volonté; chaque état psychique prend ainsi, par rapport au processus total dont il fait partie, un sens, une valeur qui satisfait la volonté. Par exemple la volonté de l'architecte ne détermine pas par avance tous les détails de la disposition d'une maison : elle engage simplement la pensée dans une direction générale (liaison téléologique) et l'association des idées suffit à suggérer les arrangements particuliers (liaison causale). De même d'un discours improvisé : l'idée générale, le plan d'ensemble sont donnés par la volonté; mais les développements secondaires se présentent d'eux-mêmes et mécaniquement. De même encore la vie d'un homme n'est pas seulement une succession d'accidents dont chacun conditionne le suivant, c'est une unité multiple dont les éléments se coordonnent d'après un dessein général : ici encore le tout est antérieur aux parties; il ne les détermine pas mécaniquement, mais par rapport au tout, les parties prennent leur place et leur valeur respectives. La loi causale ne détermine que des groupes partiels d'antécédents et de conséquents : la loi de finalité, identique à la liberté, rassemble des groupes en un tout cohérent et pourvu d'une signification.

A vrai dire, ces considérations se présentent avec beaucoup de force tant qu'on s'en tient à l'observation des phénomènes internes. Entre ces derniers, en effet, la conscience aperçoit bien moins une liaison mécanique causale qu'une incessante combinaison des éléments en unités organisées. Tout au contraire dans le monde physique la dépendance réciproque du tout et des parties nous échappe le plus souvent et les phénomènes se présentent en séries unilinéaires de causes et d'effets. Cependant, même dans la nature physique, il

n'y a pas à proprement parler causalité absolue mais action réciproque et échange. La chaleur d'une chambre est l'effet de la chaleur du poêle, mais elle est aussi la cause du refroidissement du poêle. Toute la vie organique n'est qu'une combinaison plus ou moins durable d'actions réciproques analogues. Or la solution du problème ontologique nous a déjà amenés à supprimer toute démarcation précise entre les règnes de la nature, à admettre partout une énergie qui se développe sous la double forme de phénomènes étendus et d'actions volontaires. Tout processus physique est doublé d'un processus psychique; au premier convient l'explication mécanique, au second l'interprétation finaliste.

Rassemblons ces éléments épars. A l'atomisme, M. Paulsen a opposé l'idée d'une unité absolue du monde physique, unité d'où procèdent par développement les formes multiples de la vie. S'il conserve le mécanisme comme explication scientifique des phénomènes étendus, il y juxtapose une finalité immanente pour interpréter le mode de liaison des phénomènes psychiques. Mais les fins sont multiples autant que les formes de la vie; serait-il possible maintenant de reconnaître au sein du monde psychique une unité analogue à l'unité foncière du monde physique? L'être n'est-il un que dans ses manifestations physiques, ou bien les volontés, les tendances dispersées dans le monde psychique se confondent-elles en une même volonté? A ces questions répond d'une manière affirmative le panthéisme idéaliste, dont la thèse se ramène à trois points :

1° La réalité est un être unique dont les choses ne sont que des modifications;

2° L'essence de l'unité universelle (*das All-eine*) se manifeste à nous sous forme de nature (monde physique) et sous forme de « développement historique » (succession des états psychiques dans le temps), la première n'étant d'ailleurs que le phénomène de la seconde;

3° L'action causale dans le monde des corps est le phénomène de la nécessité téléologique interne suivant laquelle l'Unité universelle développe le contenu de son essence en une pluralité de modifications harmoniques entre elles. Cette nécessité est liberté absolue, puisque l'être unique ne saurait recevoir sa loi d'un autre que de lui-même (*causa sui*).

Ces propositions ne sont évidemment susceptibles d'aucune

démonstration décisive; car démontrer c'est faire rentrer l'inconnu dans le connu et ces thèses, résumant et dominant toutes les vérités particulières, ne peuvent rentrer dans aucune vérité plus compréhensive. On peut donc simplement établir comment les notions partielles que nous avons acquises sur les deux formes de la réalité se complètent et s'harmonisent en un même système. Or si à tout moment du processus physique correspond une disposition interne, une tendance, et si d'autre part chacun de ces moments appartient à une totalité indissoluble qui est l'univers, on est amené à considérer les tendances que manifeste la réalité sous son aspect interne comme concourant aussi à une même fin, encore que la liaison universelle de ces tendances particulières ne soit point un objet d'aperception immédiate. Et cette hypothèse est confirmée par ce fait que toute tendance, dans les cas exceptionnels où l'expérience nous en révèle immédiatement la présence (phénomènes de la vie intellectuelle), se manifeste comme un principe d'organisation et d'unité. Nous sommes ainsi conduits à poser cette formule, dont aucune argumentation ne pourra au moins démontrer la fausseté : la terre tend à la vie, la vie à la conscience, la conscience à la vie spirituelle, but dernier de toute existence individuelle comme de la vie totale du monde. Objectera-t-on que la vie, prise ici pour point de départ et pour type de l'évolution universelle, n'est peut-être qu'un accident passager de l'être, une exception? Qu'importe? Quand la plante est morte, on dit pourtant que sa fin était de vivre. Aussi bien, le réel n'est pas anéanti parce qu'il entre dans le passé : le passé demeure un élément du réel; seul le point de vue diffère dans la perspective du temps. Si nous ne savons rien de l'avenir de la terre et de la vie, les négations à cet égard ne sont pas moins arbitraires que les hypothèses positives. Il est d'ailleurs d'une singulière méthode de considérer le phénomène le plus constant de l'univers actuel comme une anomalie qui démentirait les lois universelles; il est plus philosophique de remonter de ce même phénomène aux lois dont il est la manifestation.

Il nous reste à revenir au point de départ de cette étude, à nous demander ce qu'il advient désormais du conflit de la religion et de la science; car tel est, on se le rappelle, le dessein formel de l'*Introduction à la philosophie* de réconcilier les deux adversaires.

L'attitude permise au savant est la plus aisée à définir. La réalité tout entière sous son aspect physique, telle qu'elle s'offre à l'expé-

rience des sens, est abandonnée sans partage à son investigation; mais à l'égard des hypothèses métaphysiques, dont on vient de proposer un exemple, il doit demeurer neutre, car ces hypothèses n'ont et ne sauraient présenter aucun caractère rigoureusement scientifique : elles dépassent les limites de toute démonstration possible. Si le monde est fait d'atomes ou de volonté, c'est ce que les procédés de la science ne peuvent établir; il n'y a pas plus de science spiritualiste qu'il n'y a de science matérialiste. Ajoutons que la solution des problèmes ontologique et cosmologique est absolument indifférente au savant; elle ne saurait ralentir ni accélérer d'un pas le progrès de la science, car la science étudie *comment* (*wie?*) les choses sont liées entre elles, et non pas le sens ni la destination (*wozu?*) de la réalité.

La religion, de son côté, est absolument désintéressée dans l'explication scientifique de la réalité externe; entre elle et la science, les points de contact manquent et toute matière à conflit est par le fait supprimée. C'est à tort que la religion s'est crue parfois menacée dans son existence par telle ou telle affirmation des physiciens ou des naturalistes et a prétendu imposer son autorité en matière de science : c'était oublier qu'elle n'est pas une explication théorétique du monde, mais une interprétation réclamée par la raison pratique sur le sens et la valeur du réel. Cette interprétation relève de facultés qui n'ont aucun rôle à jouer dans l'investigation scientifique, et c'est au philosophe à affranchir la raison pratique de l'autorité parfois envahissante de la raison spéculative. Elle nous montre que la conception idéaliste, panthéiste n'est point une représentation scientifique de l'univers; à vrai dire, c'est de toutes la plus simple, la plus explicative, la plus conforme même aux données de la science; mais à tout prendre ce n'est qu'une hypothèse, une construction possible et non point nécessaire; elle n'enchaîne point l'affirmation et entre diverses hypothèses également possibles la raison pratique seule peut choisir. L'entendement en effet n'y saurait suffire : pour lui l'univers n'est qu'un problème théorique : mais les questions relatives à la présence du mal dans le monde, à la destinée de l'homme et de l'univers, toutes celles à la solution desquelles est attaché l'intérêt suprême de notre vie, le laissent indifférent et indécis : les motifs lui manquent pour opter entre deux possibles. Or, tandis que l'animal pâtit sans réflexion, l'homme ne se console de la souffrance qu'en la subordonnant à une conception qui la jus-

tifie. A défaut de l'entendement, il donnera foi aux conceptions dans lesquelles se reposera le sentiment : et comme principe d'un choix entre les conceptions cosmiques possibles, il posera cet axiome : la réalité doit être telle que le souverain bien, tel que je le conçois, y soit possible. Là est le fondement de toute religion.

M. Paulsen se préoccupe alors de montrer que le panthéisme idéaliste est d'ailleurs plus propre que tout autre système à s'adapter à une explication optimiste du mal. Il confond vigoureusement l'erreur de ceux qui croient qu'un Dieu personnel extérieur au monde, sorte de type humain transfiguré, est indispensable à une religion. L'hypothèse panthéiste-idéaliste au contraire va au-devant des aspirations du sentiment, car la théorie du développement et la prépondérance reconnue à l'élément psychique nous mènent sans effort à l'idée d'un univers pénétré d'intelligence évoluant vers une fin morale. — Mais encore une fois, cette hypothèse s'offre à la croyance sans la contraindre; en matière religieuse, la liberté seule décide. Aussi M. Paulsen s'élève-t-il avec force contre toute théologie rationnelle et tout système de dogmes arrêtés; du christianisme, par exemple, il retient cette seule croyance que par Jésus le sens du monde s'est manifesté à nous de la manière la plus claire et qu'ainsi la vie est devenue possible.

Il faut d'ailleurs convenir que sur ce point la pensée de l'auteur et ses expressions mêmes trahissent quelque embarras, et l'on éprouve parfois l'impression d'être victime d'une équivoque. M. Paulsen appartient à la catégorie d'esprits si nombreux parmi les protestants d'Allemagne et d'Angleterre que tourmente le désir de sauver, en les résumant sous des formules prudentes, des croyances qu'ils ne partagent plus sans réserve. Après avoir critiqué la détermination anthropomorphique des attributs de Dieu, il concède la légitimité d'un anthropomorphisme symbolique analogue à celui de Kant. Partisan de la liberté de croyance la plus absolue, il admet cependant que toute la religion doit se présenter sous forme de tradition nationale. Enfin, rompant avec ses habitudes de rigueur et de clarté, il nous laisse dans la plus grande perplexité au sujet du degré de certitude qu'il convient d'accorder aux affirmations de l'esprit religieux. Il nous apprend que la croyance n'est ni une simple opinion ni un moindre savoir, mais une certitude immédiate inspirée par le sentiment relativement à la suprématie de l'ordre moral dans le monde; elle ne repose pas sur des preuves mais sur un acte du

vouloir : « C'est une certitude de ce qu'on espère » (p. 252). La formule peut être spécieuse ; mais qui ne voit tout ce qu'elle contient de vague et de décevant? Car enfin les mobiles qui déterminent la formation des jugements peuvent bien appartenir les uns à l'ordre spéculatif, les autres à l'ordre moral, mais il ne faut pas de la différence des mobiles conclure à la différence, ni surtout à l'hétérogénéité des facultés qui concourent à former le jugement. Un jugement pratique, comme une proposition logique, consiste à lier des représentations sous des concepts ; de part et d'autre il s'agit d'une opération intellectuelle ; une affirmation à laquelle l'entendement n'aurait point de part est inconcevable. On s'est trop habitué, depuis Kant, à considérer comme très claire et presque indiscutable la distinction de l'ordre spéculatif et de l'ordre pratique ; en réalité rien n'est plus obscur ni plus contestable : non seulement la raison spéculative préside à toute affirmation, mais inversement la raison pratique, la volonté y joue aussi son rôle ; il n'est pas un seul jugement, fût-il le plus abstrait, qui n'intéresse à quelque point de vue la raison pratique. Les deux ordres empiètent sans cesse l'un sur l'autre : disons même qu'on ne les sépare qu'en vertu d'une abstraction qui simplifie mais aussi altère la représentation de la réalité. Il serait donc plus que temps de préciser une bonne fois la valeur des termes de certitude morale, de raison pratique, de logique du cœur que la philosophie kantienne a mises en circulation : c'est ce qu'ont omis de faire la plupart des philosophes quand ils ont cherché dans l'ordre pratique la suprême sauvegarde de la métaphysique ébranlée par le scepticisme ou par le criticisme, et M. Paulsen s'en est tenu à la réserve prudente de ses devanciers. S'il fait appel à la raison pratique, il affirme sans la justifier la légitimité de cet appel. Faut-il donc croire que ce terme de raison pratique désigne une chose si simple et si élémentaire qu'elle échappe à l'analyse? Il semble au contraire qu'on ait violemment accouplé sous une même dénomination deux choses fort différentes, un élément représentatif et un élément de volonté. Un problème se pose donc ici, antérieurement à celui des rapports de la raison pure et de la raison pratique : quelle combinaison de l'élément représentatif et de l'élément volontaire implique le concept de raison pratique? En vertu de quelle loi s'est accomplie cette combinaison? Quels sont, en d'autres termes, les rapports de l'intelligence en général avec la volonté?

Une théorie psychologique de la connaissance serait donc le com-

plément indispensable de la théorie qui précède; aussi, dans la dernière partie de l'*Introduction à la philosophie* trouvons-nous esquissée une solution du problème de la connaissance. Malheureusement, la question générale des rapports de la volonté et de l'entendement y est à peine formulée. Il nous semble pourtant découvrir dans ces dernières pages des éléments de solution que l'auteur aurait pu mettre en œuvre. En effet, à l'égard du problème de la connaissance M. Paulsen adopte une position intermédiaire entre Hume et Kant et plus voisine du premier que du second. S'il admet avec Kant que la connaissance ne saurait venir des sens seuls, il conteste que les catégories et les intuitions d'espace et de temps soient des dispositions innées dans l'esprit, antérieures à toute connaissance. Il réduit à un pouvoir général d'analyse et de synthèse les formes *a priori* de l'entendement et il en dérive les concepts et les principes généraux du savoir. Il en résulte que les notions et les facultés mêmes ont une histoire, qu'elles sont au terme d'un développement; elles ne sont *a priori* qu'en ce sens qu'elles sont antérieures à la réflexion du sujet sur lui-même. M. Paulsen n'a point étendu l'application de cette théorie aux idées de l'ordre pratique. Combien cependant l'idée de genèse et d'évolution eût rendu plus acceptable le recours à la raison pratique! Cette faculté, dit M. Paulsen, pose comme un axiome pratique, et comme condition première de l'action cette affirmation : le monde est fait de telle sorte que la loi morale puisse y régner. Or, à l'égal du principe de causalité, ce principe moral ne nous semble *a priori* qu'en tant qu'il précède la réflexion. Sans doute la conscience n'en saisit point la formation, mais une analyse idéale pourrait peut-être reconstituer à ses différentes phases la genèse du concept de raison pratique ou de conscience morale. Ce qui est vraiment primitif, ce du moins que l'analyse n'arrive plus à décomposer, c'est d'une part la volonté dans sa forme la plus élémentaire ou tendance à la vie et d'autre part la faculté représentative. Mais la volonté ne peut s'exercer à vide; une matière et des moyens d'action lui sont fournis par la représentation; M. Paulsen nous dit lui-même qu'entre la volonté et l'intelligence les rapports sont des rapports de fin à moyen. Que d'ailleurs les représentations fournies par l'une s'accommodent aux fins proposées par l'autre, nous n'y voyons qu'un fait d'expérience. Le fait, il est vrai, n'est pas constant et la réalité inflige souvent de cruels démentis à nos calculs et à nos efforts; mais l'ensemble des cas positifs l'emporte de beaucoup sur le

nombre des cas négatifs, et une association inséparable peut et doit s'établir entre la tendance et l'image préconçue de la fin poursuivie. Ne pourrait-on admettre que cette association, confirmée par l'expérience individuelle et par celle des générations, fortifiée par l'incessant besoin d'agir, aboutisse, grâce à une généralisation inconsciente, à l'idée d'une harmonie totale entre l'évolution mécanique du monde physique et la volonté universelle dont le monde physique est le phénomène. A l'axiome de la moralité adopté par M. Paulsen : « le monde est fait de telle sorte que la loi morale puisse y régner », nous pourrions donc substituer cette formule, résumé d'expériences sans nombre : « la fin totale de l'univers se réalise comme se réalisent dans la vie les fins particulières, — d'autant plus que rien ne limite le tout et que la concurrence vitale, loi de vie et de mort des êtres particuliers, ne peut être la loi du Tout ». Qu'on discute ou qu'on interprète comme on l'entendra la valeur de cette formule ; on ne contestera pas du moins qu'elle ne s'harmonise, mieux peut-être que les conclusions de M. Paulsen, avec une philosophie qui considère le monde comme le développement d'une volonté et explique la connaissance par l'évolution de nos facultés.

TH. RUYSSEN.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

DE L'OPPORTUNITÉ

D'UNE ÉDITION NOUVELLE

DES ŒUVRES DE DESCARTES

La direction de la *Revue de métaphysique et de morale* se propose d'entreprendre une édition complète des œuvres de Descartes. Est-il besoin de faire ressortir l'intérêt d'une telle publication[1]? L'unique édition que nous possédions des œuvres complètes, celle de Victor Cousin (1824-1826), est épuisée et introuvable. Depuis qu'elle a paru, d'ailleurs, des œuvres inédites assez nombreuses ont été publiées, notamment par Foucher de Careil (1859-60) et par E. de Budé (1868). Récemment encore, M. Paul Tannery publiait quelques lettres dans l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*. Les éditions spéciales des œuvres philosophiques de Garnier, Jules Simon, Aimé Martin, indépendamment des lacunes qu'elles présentent, sont tout à fait insuffisantes pour qui veut pénétrer ce rapport de la méthode et des résultats scientifiques, qui est l'une des parties essentielles du Cartésianisme. Or, tandis que nous négligions de rééditer Descartes, les autres peuples donnaient de magnifiques éditions de leurs grands

1. *Note de la Direction* : Un comité d'honneur comprenant les plus éminents représentants de la philosophie et de la science européennes est en voie de formation pour patronner cette entreprise. D'autre part, le Ministère de l'instruction publique a bien voulu accorder à cette œuvre, avec l'autorité qui lui appartient, la promesse de son concours actif. Les abonnés de la Revue recevront d'ailleurs prochainement une notice sur l'édition projetée et sur les conditions dans lesquelles s'ouvrira, par les soins de la Revue, la souscription générale destinée à couvrir les frais de l'édition.

philosophes : témoin l'édition de Bacon, par Ellis, Spedding et Heath (1857-72); celle de Spinoza, par J. van Vloten et Land (1882-3); celle de Locke, par Saint-John (1853-4); celle de Berkeley, par Campbell Fraser (1871); celle des œuvres philosophiques de Leibniz, par Gerhardt (1875-85); celle des œuvres philosophiques de Hume (1870); celle des œuvres de Kant, par Hartenstein (1867-9). De telle sorte qu'aujourd'hui il n'est guère de philosophe moderne qui ne soit plus à notre portée que Descartes.

Et pourtant le cartésianisme domine tout le développement de la philosophie moderne. L'éminent historien de la philosophie cartésienne, M. Francisque Bouillier, en a donné, il y a quarante ans déjà, avec son exactitude d'érudit et son ferme jugement de philosophe, une démonstration définitive. Ce sentiment, nous en avons l'assurance, n'est pas imputable à une illusion du patriotisme. Les Allemands, entre autres, si préoccupés de découvrir les principes internes des développements historiques, se sont plu à montrer, dans les problèmes cartésiens, le point de départ de toutes les grandes questions agitées par les philosophes modernes, et, en particulier, dans le *Cogito*, le germe vivant d'où devait sortir, par une dialectique immanente, toute la floraison des grands systèmes qui l'ont suivi jusqu'à ce jour. C'est ainsi que Kuno Fischer fait expressément, du cartésianisme et des antinomies où il s'engage en se développant, l'origine ou la condition nécessaire de l'occasionalisme de Malebranche, du monisme de Spinoza, de la monadologie de Leibniz, du sensualisme de Locke, du matérialisme de La Mettrie, de l'idéalisme de Berkeley, du criticisme de Kant. Chez la plupart des historiens allemands de la philosophie on trouve des déductions analogues.

D'une manière générale, on peut dire que le problème central de la métaphysique cartésienne, c'était le passage de la pensée à l'existence. La pensée seule est indissolublement inhérente à elle-même : comment donc, de quel droit et en quel sens pouvons-nous affirmer des existences? Il y a un cas, et un cas unique, où l'existence est immédiatement liée à la pensée dans l'intuition de l'entendement : c'est le cas où nous disons : « Cogito, ergo sum ». Comment et dans quel sens pouvons-nous étendre à d'autres existences la certitude que nous attribuons d'emblée à celle de la pensée? Tel est le nœud de la philosophie cartésienne. Or ce problème de l'existence préside aux recherches de Locke, de Hume, de Reid et de Kant, comme à celles de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz. L'existence, qui,

pour les anciens, était chose donnée et perçue qu'il ne s'agissait que d'analyser, est ici un objet éloigné, qu'il s'agit d'atteindre, si tant est qu'il soit possible de l'atteindre. Là réside le caractère distinctif de la philosophie moderne comparée à la philosophie antique; et ce caractère, c'est la marque cartésienne elle-même.

Non seulement le cartésianisme commande ainsi la marche de la philosophie moderne, mais il a une importance considérable dans l'histoire générale de l'esprit humain. Sans doute notre XVIIe siècle puise, pour une large part, aux sources chrétiennes et aux sources classiques, mais la science se développe à côté de la littérature; et la science, alors, c'est la conception cartésienne du monde : c'est la mainmise du mécanisme mathématique sur tout ce qui n'est pas la pensée proprement dite, condition de ce mécanisme même. « Nature, écrit Huyghens lors de la mort de Descartes,

> Nature, prends le deuil, et pleure la première
> Le grand Descartes!....
> Quand il perdit le jour, tu perdis la lumière :
> Ce n'est qu'à sa clarté que nous t'avons su voir. »

Et lorsque Newton réformera le cartésianisme, ne sera-ce pas en se plaçant sur ce terrain même de la philosophie naturelle traitée mathématiquement, qu'a découvert et assuré Descartes? Ce n'est pas tout : comme Descartes est dualiste, estimant illégitime tout mélange de la philosophie et de la religion, de la philosophie corporelle et de la philosophie spirituelle, ainsi le XVIIe siècle est simultanément religieux et rationaliste, moraliste et savant, sans que ces diverses disciplines se pénètrent et s'altèrent les unes les autres. Pascal mystique ne fait nul tort à Pascal physicien, et réciproquement. Descartes, de plus, a fait ressortir la situation singulière et la capacité de vérité propre à la pensée. De même, le XVIIe siècle estime qu'en la pensée consiste la dignité de l'homme, et que c'est de là, non de la grandeur matérielle, qu'il nous faut relever. La conviction de la puissance de la raison s'insinue à ce point dans les esprits, que l'on ne tarde pas à renverser les barrières, soit provisoires, soit même définitives que Descartes avait dressées devant elle. Les questions morales et politiques, qui de longtemps, à ses yeux, ne pouvaient être accessibles à la science, les questions religieuses qui la dépassaient absolument, furent livrées à l'examen de la raison. Ce fut l'œuvre du XVIIIe siècle,

et l'on a pu dire que la révolution française était née du Discours de la Méthode. Erreur, si l'on veut signifier que le cartésianisme contenait une telle conséquence, mais assertion soutenable, si l'on entend que c'est notamment au nom du principe cartésien de l'évidence rationnelle que la société a été renouvelée en 1789.

Le cartésianisme est une pièce essentielle de l'histoire philosophique et morale des temps modernes. Mais n'appartient-il qu'à l'histoire? N'a-t-il plus rien à nous apprendre?

Selon Huxley, loin que le système de Descartes ne soit qu'une curiosité d'érudit, il est l'âme de la philosophie comme de la science contemporaine. Notre philosophie est idéaliste, et c'est le *cogito* de Descartes qui est le principe de cet idéalisme. Notre science est mécaniste, et c'est la réduction cartésienne de tout ce qui n'est pas esprit à l'étendue, qui a fondé ce mécanisme.

Quoi qu'il en soit de ces assertions sommaires, il est certain que bon nombre des questions qui dominent la spéculation contemporaine sont l'objet des recherches de Descartes. Tels sont, en métaphysique, le problème de l'existence, celui des rapports de la volonté et de l'entendement, celui de la certitude, celui des rapports de la science et de la métaphysique, celui des rapports de l'esprit et de la matière. La philosophie de la science agite aujourd'hui, par-dessus tout peut-être, la question du rapport des mathématiques et de l'expérience. Comment et en quel sens ce qui est prouvé par démonstration pure peut-il s'accorder avec ce qui est connu par perception? Comment se fait-il que la physique puisse être traitée mathématiquement? Or cette question est celle-là même que s'est posée Descartes, et l'on peut dire que c'est pour la résoudre qu'il a édifié son système de métaphysique. En ce qui concerne la science, l'alliance de la géométrie et de l'analyse, l'interprétation mécanique des phénomènes, l'exclusion des causes finales, le mécanisme mathématique appliqué, non seulement à la systématisation des phénomènes, mais à l'explication de la genèse du monde, non seulement à l'étude des corps inorganiques, mais à l'étude de la vie, se retrouvent comme autant de parties essentielles, dans la philosophie cartésienne. Et c'est encore l'esprit cartésien qui préside à la création de certaines sciences particulières modernes, telles que la psychologie expérimentale et la sociologie positive, lesquelles cherchent à considérer les faits psychiques ou sociaux dans leurs éléments ou leurs équivalents mathématiquement mesurables.

Qu'on ne dise pas, d'ailleurs, que, pour être en possession de ces idées, il suffit de les recevoir des savants actuels, telles que les ont faites deux siècles de discussion. Il n'en est pas des idées comme des faits, dont la connaissance se perfectionne presque fatalement. A qui peut connaître la mesure exacte d'un phénomène, que sert d'en recueillir une mesure grossière? Mais une idée est une plante mystérieuse, qui pousse parfois autrement chez un autre que chez son auteur, et qui peut attendre longtemps avant de rencontrer le terrain propice où elle portera tous ses fruits. Voilà pourquoi il importe de considérer les idées dans le génie même où elles sont écloses. Que de fois elles sont ainsi apparues plus grandes et fécondes que ne les avaient faites des disciples incapables de les embrasser! « *Philosophia duce regredimur* », selon une profonde devise de la Renaissance retrouvée par M. Victor Egger.

Faut-il maintenant rappeler l'excellence de Descartes comme écrivain? A ce point de vue encore, son importance ne saurait être exagérée. S'agit-il de son rôle historique? M. Désiré Nisard a montré qu'il a le premier donné le modèle parfait de la prose française. C'est la langue cartésienne qui sera l'étoffe du style de nos grands écrivains. Et, considérée en elle-même, cette langue, marquée au coin de la méthode du philosophe, possède au plus haut degré les qualités maîtresses de tout langage : la propriété des termes et l'expression rigoureuse de l'ordre des idées. L'intuition et la déduction cartésiennes ont mis leur empreinte sur le style du Discours de la méthode. Non que cette langue soit abstraite et impersonnelle. La raison de Descartes est une raison vivante qui ne se borne pas à mettre en syllogismes les vérités acquises, mais qui s'applique à trouver, à créer, à communiquer aux intelligences son activité créatrice. Cette vie de la pensée anime le style lui-même, qui allie, d'une façon surprenante, à la précision et à l'ordre démonstratif, le mouvement, l'accent, l'originalité, la couleur, l'esprit, le charme même, ou l'ironie, ou la hauteur, selon la passion intellectuelle qui traverse l'âme de cet amant de la vérité. Quelque impression que l'on ressente au premier abord, en s'embarrassant parfois dans ces longues phrases qui veulent un lecteur actif et capable de déduction, on ne tarde pas à éprouver le prestige de ce style magistral. Et aujourd'hui même, il suffit que la manière d'un écrivain rappelle par quelques endroits celle de Descartes, pour qu'on en célèbre à l'envi la supériorité et l'austère séduction.

Enfin pourquoi ne rappellerions-nous pas les motifs particuliers que nous avons, comme Français, pour souhaiter que les œuvres de Descartes se répandent le plus possible chez nous et à l'étranger? Descartes est l'une des expressions les plus belles du génie de notre race : la diffusion de ses pensées, c'est notre vie et notre influence. Nous aimons la raison, intermédiaire entre le positivisme borné au fait et le mysticisme religieux ou métaphysique. De toutes les qualités intellectuelles, celle que nous prisons le plus est le jugement, pour qui l'expérience et le raisonnement ne sont sources de vérités que s'ils sont soumis au contrôle de l'esprit. C'est en ce sens que nous recherchons la clarté et l'ordre des idées. Il ne nous suffit pas qu'un système soit bien construit et conséquent avec lui-même. Nous voulons que chaque partie, prise à part, soit intelligible et vraie; et nous aimons mieux ne tenir que les deux bouts de la chaîne, sans voir les anneaux intermédiaires, que de lâcher les parties pour en saisir le lien hypothétique. Parmi les sciences, l'une de celles où nous avons excellé est la mathématique. Notre sens de la clarté et de la logique s'y trouve chez lui. Dans l'ordre moral, nous avons aimé la raison d'un amour ardent, enthousiaste, égaré parfois et contrastant avec son objet même; mais à travers nos fluctuations, il est clair que nous poursuivons un accord de la liberté individuelle et de la loi rationnelle, où ni l'une ni l'autre ne serait sacrifiée; et en même temps que nous cherchons, dans un esprit pratique, ce qui convient à notre pays, il nous est impossible de séparer dans notre pensée le bonheur des autres de notre bonheur propre, et de vouloir le bien autrement que sous cette forme universelle que commande la raison. Or ces différents traits qui comptent parmi les principaux de notre caractère, nous les trouvons chez Descartes. Mathématicien et philosophe, profond et clair, supérieur par son esprit de finesse comme par son esprit géométrique, jaloux d'indépendance et serviteur de la raison, soucieux des fins pratiques de la vie et ambitieux de travailler au bonheur de l'humanité tout entière, il nous offre, en un sens éminent, le modèle et comme l'archétype des qualités que nous aspirons à déployer.

Descartes est bien pour nous une gloire nationale, et nous ne faisons que payer notre dette en lui élevant un monument. Que ce monument soit tout d'abord une édition de ses livres plutôt qu'une figure de marbre, c'est ce qui convient excellemment au caractère de celui qui a fait résider l'essence de l'homme dans la pensée, non

dans l'étendue. Seule la pensée peut dignement honorer son prophète.

Le désir de voir rééditer Descartes est d'ailleurs aujourd'hui dans l'esprit de tous les amis de la philosophie. Car de toutes parts se manifeste une renaissance des études cartésiennes. Pénétrer la pensée du maître dans son sens vrai et dans toute sa profondeur, marquer exactement sa place et son influence, discerner dans son œuvre les parties vraiment durables et fécondes, avancer, sous sa direction, dans le champ de la science et de la métaphysique : telle est la tâche à laquelle se sont appliqués nombre d'esprits distingués, chez nous et dans les autres pays. Pour nous borner à l'indication des travaux les plus récents, qu'il nous suffise de nommer au hasard, en ce qui concerne la France, MM. Janet, Waddington, L. Carrau, Millet, Bertrand de Saint-Germain, Liard, Séailles, Krantz, Brochard, Rabier, Adam, Foucher de Careil, Fonsegrive, Bourdon, Richard, Brunetière, Fouillée, Milhaud; pour la Suisse, M. E. Duboux; pour l'Angleterre, M. Mahaffy; pour l'Allemagne, MM. Thilo, Heinze, K. Fischer, Kirchmann, Ant. Koch, Natorp, Meincke, Bierendempfel, Wolfenbüttel, Barthel, Heinrich von Stein, Kahl, Lasswitz. Les écrits de tous ces savants, qui ont lutté, pour étudier la doctrine cartésienne, contre les difficultés matérielles, sont autant de protestations contre l'abandon où est tombé le texte de Descartes et autant d'appels adressés à la France pour que ce texte, pieusement recueilli et complété, soit remis en pleine lumière. Il s'agit de répondre enfin à cette longue attente, et de s'efforcer à faire une œuvre qui ne soit pas trop indigne, et du génie qu'il s'agit de célébrer, et du prix que le monde philosophique attache à l'entreprise.

ÉMILE BOUTROUX.

Fribourg-en-Brisgau, 15 avril 1894.

HÉTÉRONOMIE ET AUTONOMIE

Quand une personne détermine sa volonté conformément à des principes qui lui appartiennent en propre, son action est autonome ; autonomie signifie, en effet, détermination par soi, détermination se donnant à soi-même sa loi. Quand, au contraire, elle agit en obéissant aux préceptes d'autrui, son action est hétéronome. Il y a aussi hétéronomie lorsque le contenu des préceptes étrangers s'accordant, il est vrai, avec la volonté la plus intime de la personne agissante ou même en procédant, cette volonté intime de son moi véritable et profond n'est pas encore devenue consciente et apparaît, par suite, à la personne comme une volonté étrangère et qui s'oppose à son moi conscient. Il y a encore hétéronomie lorsque, le contenu des préceptes s'accordant avec notre propre volonté consciente, nous persistons néanmoins à croire que sa réalisation n'est pas due à cette volonté propre, quoiqu'elle lui soit conforme, parce que l'ordre émane d'une volonté étrangère. Peu importe d'ailleurs que ce que nous croyons au sujet du mécanisme psychologique de notre propre détermination soit vrai ou faux, car il ne s'agit ici que de ce que la conscience nous révèle touchant ces préceptes qui déterminent la volonté et de la croyance à leur efficacité.

D'autre part, l'existence de l'autonomie est, elle aussi, entièrement indépendante du fait que l'action qu'elle produit peut être accidentellement d'accord avec les commandements d'une hétéronomie quelconque. Et il est alors indifférent qu'en agissant l'homme ne connaisse absolument pas ces prescriptions hétéronomes, ou les connaisse si elles sont restées sans la moindre influence sur la déci-

sion autonome de sa volonté. Si, par exemple, la décision autonome d'un Allemand s'accorde avec une prescription quelconque des îles Fidji, nul ne croira que son autonomie est restreinte par l'hétéronomie de l'insulaire des îles Fidji, et il importe peu d'ailleurs que cette hétéronomie lui soit restée inconnue ou qu'il en ait eu connaissance, en lisant des récits de voyage. Il en est autrement lorsque l'autorité des commandements hétéronomes s'étend à nos concitoyens, lorsque l'Église, l'État, l'École, les mœurs, l'éducation de la famille leur confèrent une indubitable force obligatoire. Ici trois cas différents peuvent se présenter.

Ou bien l'homme tient cette hétéronomie pour radicalement fausse, mauvaise et dépourvue d'obligation; il s'est complètement débarrassé des impressions reçues dans sa jeunesse, il s'est délivré du poids de l'opinion publique et ne subit, ni consciemment ni inconsciemment, aucune influence hétéronome, mais obéit à son autonomie et se soucie aussi peu d'une concordance qu'elle pourrait offrir avec l'hétéronomie considérée que s'il s'agissait de celle des insulaires fidjiens. Ou bien il se soumet à l'hétéronomie en y croyant et en y obéissant; tient ses commandements pour obligatoires sans condition et ne les observe que parce qu'ils sont prescrits par cette autorité. Alors sans doute il peut bien se réjouir de leur concordance avec les propres tendances de sa volonté dans tel cas particulier, mais avec la certitude qu'il aurait obéi au commandement hétéronome, quand bien même il aurait été en conflit avec les tendances de sa volonté. Il ne subsiste plus ici aucune autonomie parce que notre volonté, alors même que ses tendances ont des directions déterminées, perd tous ses droits à légiférer et à fonder une obligation morale, et, bien plus, ne reconnaît ce droit qu'à l'autorité hétéronome.

Enfin ce qui se produit dans le troisième cas, ce n'est ni la pure autonomie, ni la pure hétéronomie; les deux principes agissent simultanément et coopèrent ou entrent en lutte selon qu'il y a ou non concordance accidentelle du contenu de l'autonomie et de celui de l'hétéronomie. Si, d'une part, l'homme n'ose pas nier radicalement le droit de l'autorité hétéronome à exiger l'obéissance à ses commandements, si, d'autre part, il ne veut pas laisser dépouiller sa volonté raisonnable de son droit à édicter des commandements obligatoires, alors, aussi bien théoriquement que pratiquement, les deux principes entrent en jeu, ils se prêtent un mutuel appui, quand

leur contenu est le même, et se combattent quand leur contenu diffère, jusqu'à ce que l'un des deux l'emporte par sa force individuelle plus grande.

La plupart du temps, on néglige ce cas où les deux principes agissent simultanément; pourtant c'est le cas ordinaire. L'autonomie morale, même quand on n'en a pas encore conscience comme telle, existe pourtant toujours en réalité; pour elle travaillent déjà les instincts moraux de l'homme, qui même à l'état de nature sont déjà puissamment développés. Dès que par conséquent l'hétéronomie entre pour la première fois en ligne de compte, elle trouve devant elle une couche de moralité autonome sur laquelle il faut qu'elle se dépose. Plus est puissant et étendu le développement de l'hétéronomie, plus elle donne à ses commandements, d'abord simples et abstraits, la forme d'un système de préceptes casuistiques, plus elle recouvre et cache la couche inférieure, et puisque l'autonomie ne s'est encore nullement révélée à la conscience, alors se produit l'illusion d'une hétéronomie sans aucune autre détermination morale. Si l'autonomie vient ensuite à se révolter contre la casuistique hétéronome, l'action simultanée des deux principes ne tarde pas à se présenter à la conscience sous forme de conflit, elle croît à mesure que se fortifie la conscience de l'autonomie morale, jusqu'à ce que finalement elle transparaisse même dans les cas où il y a concordance entre les deux principes. Pendant la période de transition entre les deux modes de détermination, c'est, en règle générale, dans les cas d'accord que l'illusion se produit : l'on croit ou bien que la loi est obéie simplement à cause du législateur même, quand c'est la tendance de notre propre volonté qui nous décide, ou bien que l'homme agit purement d'après une détermination autonome, lorsque en réalité c'est encore la moralité hétéronome de son éducation et la crainte inconsciente d'autorités hétéronomes qui reste la règle de ses décisions.

Voici quelle est la vérité partielle de l'hétéronomie : de la fantaisie subjective de l'individu ne dépend pas le genre d'action qu'il convient qu'il fasse; le contenu et les fins objectives de la moralité ainsi que les devoirs de l'individu pour coopérer à l'œuvre morale sont encore moins le produit de son libre arbitre personnel. Les fins de l'humanité sont fixées dans le plan du monde par des déterminations finales absolues et il entre dans ces fins qu'avec le temps l'homme les connaisse et se les impose ensuite

comme lois morales. Mais ce qu'il y a de faux dans l'hétéronomie c'est que ces fins soient marquées par un être étranger à l'homme, par une personnalité qui s'oppose à la sienne, que cette personnalité en fasse des lois et leur imprime le caractère de préceptes moraux sans que l'homme intervienne et qu'ils lui soient communiqués, ainsi établis définitivement, par une manifestation extérieure; ce qui leur donne tout d'abord le caractère de l'hétéronomie. Mais, si l'être absolu qui détermine les fins objectives n'est autre que moi-même dans sa véritable essence, alors les buts cessent de m'être étrangers, de m'être donnés du dehors, ils sont avant tout, quoique je n'en aie point conscience, mes propres buts. Si le caractère de ces fins se prête à leur transformation en lois, lorsque j'accomplis cette transformation en usant de mon pouvoir de législation autonome, je ne satisfais pas un caprice de mon libre arbitre, mais je remplis ma destination téléologique telle qu'elle m'a été conférée par l'absolu dans son plan du monde. Par conséquent, en exerçant mon autonomie morale, je n'agis pas comme individu existant par soi, mais comme exécuteur de la mission divine qui m'a été confiée lors de ma création. De même aussi, en usant de la raison que j'ai reçue en partage pour découvrir dans l'expérience qui m'est donnée des buts objectifs, je n'agis pas du tout d'une façon arbitraire, mais j'agis d'une part comme émanation de la raison objective universelle, d'autre part comme miroir moral du monde qui se représente à moi. L'autonomie morale sur le terrain d'un monisme concret contient donc tout ce qu'il y a de vérité dans l'hétéronomie, et, à l'opposé, rend plausible une auto-détermination volontaire chez l'individu.

Dans le monde immanent des phénomènes l'hétéronomie apparaît comme la volonté de la société par opposition avec celle des individus, ou bien comme la volonté du maître par opposition avec celle du serviteur. De même que des parents sensés n'ordonnent à leurs enfants rien qui ne se concilie avec la volonté de la société, volonté qui s'exprime dans les mœurs régnantes, de même font les princes sensés à l'égard de leurs peuples. Tous ceux qu'on appelle législateurs n'ont été que des codificateurs de la coutume régnante et ceux dont la législation a duré le plus longtemps n'ont réalisé qu'avec une extrême circonspection celles de leurs vues qui étaient supérieures à l'esprit du temps en ce qu'elles dépassaient en certains points la coutume. Avec le progrès de la civilisation s'accomplit peu à peu une distinction de plus en plus tranchée entre les prescriptions

de la légalité, celles de la moralité, celles des convenances pratiques ; les premières rentrent de plus en plus dans le domaine du droit civil ; les secondes dans celui de l'autonomie ; seules les dernières restent dans le domaine des mœurs.

Chacun se soumet volontairement à l'hétéronomie du droit ou des mœurs, parce que la légalité et les convenances n'ont immédiatement rien à faire avec la moralité de l'intention dans ce qu'elle a d'intérieur, parce que dans l'observance de la légalité ou des convenances par pure crainte de l'autorité des lois ou des mœurs, il n'y a pas l'ombre d'une exigence morale, que les motifs d'où vient cette observance importent peu et que chacun est libre de contribuer au changement des lois et des mœurs qui lui paraissent inopportunes, scandaleuses ou contraires au bon goût. L'hétéronomie immanente se transforme donc complètement avec le temps en une hétéronomie purement légale et extérieure et, à plus forte raison, le domaine de l'autonomie morale se distingue d'autant mieux des régions voisines avec lesquelles il était originairement confondu. Plus devient large et précise la constitution juridique, moins devient dangereuse l'autonomie morale sur son domaine propre, celui de la moralité, et plus devient indifférente au point de vue moral, la matière des mœurs qui constituent simplement les convenances. Après la distinction des domaines, l'hétéronomie immanente cesse absolument d'être une hétéronomie *morale* puisqu'elle laisse toute liberté dans les motifs qui déterminent l'obéissance à la légalité ou aux convenances ; une hétéronomie immanente au sens proprement moral ne dure par conséquent pas plus que la confusion de ces domaines eux-mêmes de la légalité et de l'usage avec celui de la morale.

Mais de plus, alors même que dure cette hétéronomie au sens propre du mot (au sens d'obligation morale), et aussi alors qu'elle ne subsiste qu'au sens impropre du mot (au sens de légalité pure et d'usage), l'hétéronomie immanente n'est une hétéronomie que pour l'individu comme tel ; pour le peuple entier considéré comme individu d'un ordre supérieur, elle est autonomie, c'est-à-dire une intégration de tous les actes moraux autonomes des volontés individuelles. Le législateur de cette hétéronomie n'est pas un sujet posé extérieurement, c'est le peuple même, l'organisme d'un ordre supérieur, en tant que chaque individu particulier se sait et se sent membre et partie intégrante du peuple. Pour chaque individu en particulier, le

législateur de cette hétéronomie est donc sans doute un être qui le dépasse, mais qui pourtant en même temps le comprend. Lui-même est aussi membre et partie de ce pouvoir législateur; il travaille à la législation de l'état et des mœurs exactement dans la mesure où sa fonction dans l'État et dans la société l'y autorise et l'y aide. Exactement dans la mesure où il se sait d'accord avec l'état et l'esprit de la société, il se sait aussi d'accord, en tant qu'être volontaire autonome, avec la législation civile et sociale. Dans les cas de conflit, il doit chercher à contribuer par ses efforts (propagande, exemple, avis, exposé de motifs) à une modification des lois et des mœurs, qui, à l'avenir, fera disparaître du monde ce genre de conflits. L'hétéronomie immanente n'est donc jamais à proprement parler qu'une hétéronomie partielle, je veux dire qu'elle n'est hétéronome qu'autant qu'elle naît de l'ensemble des membres du peuple, abstraction faite de ce membre particulier qui réfléchit sur elle, et qu'autant que ce membre particulier néglige la part qu'il a prise dans la constitution de cette législation. Cette hétéronomie se définit encore à un autre point de vue, comme une législation des générations passées à l'égard de la génération actuellement existante, comme une autonomie populaire, dont la génération présente a hérité en ce sens qu'elle forme une unité organique avec ses ancêtres directs et ne peut pas s'arracher brusquement à cette dépendance. La persistance avec laquelle l'éducation transmet cet héritage ne permet que des modifications graduelles dans les lois et les mœurs, tout comme elle ne permet que des changements graduels dans le type organique. De même que la génération existante dans ses dispositions corporelles et spirituelles hérite du travail capitalisé de ses ancêtres; de même elle hérite dans ses lois et dans ses mœurs des produits capitalisés de leur autonomie morale, aussi bien dans sa proche dépendance à l'égard de la famille que dans sa dépendance plus éloignée à l'égard de sa nation. Il faut que la génération présente accepte avec ce que cette dépendance a de bienfaisant ce qu'elle a d'onéreux, et elle le peut d'autant plus facilement que sa volonté est évidemment maîtresse de modifier cet héritage. L'héritage représente la raison phylogénique, comme les modifications ajoutées l'état de la raison ontogénique de l'humanité. La première maintient la continuité et la permanence, la seconde le droit au progrès et au développement ultérieur. La première est l'intégration de toutes les actions autonomes passées, la seconde de toutes les actions autonomes actuelles. Le résultat final apparaît

comme quelque chose de purement objectif et n'est pourtant que le produit de l'action commune de toutes les manifestations actuelles et passées de l'activité du sujet, par le moyen desquelles a été construite cette objectivité, et qui elles-mêmes ne sont à leur tour que les rayons diversement brisés de la raison absolue, se fondant, quand ils se réunissent de nouveau entre eux, en une lumière voisine de la lumière blanche. L'individu particulier doit considérer cette objectivité avec tout le respect dû au passé historique, à cette sorte de sédiment laissé par une raison objective, mais sans s'en laisser imposer par elle, avec la conscience tranquille que sa subjectivité autonome est appelée à coopérer au développement ultérieur en l'améliorant et en en continuant le progrès de ce qui a été parce qu'elle aussi est un rayon de la raison absolue et se trouve placée à un degré de l'évolution supérieur aux précédents.

Il en est autrement de l'hétéronomie transcendante qui se rapporte à la volonté d'un législateur transcendant. Elle ne réclame pas simplement la conformité aux lois et à l'usage, mais la moralité de l'intention, c'est-à-dire, à son point de vue, l'accomplissement des commandements par pur respect et pure obéissance envers le législateur en tant que motif directeur suprême. Elle conserve aussi obstinément la prétention d'embrasser dans son entier le domaine de la conduite partout où règnent les lois révélées. La séparation de domaines qui avec le temps s'accomplit d'une façon toute spontanée, quand il s'agit de l'hétéronomie immanente, l'hétéronomie elle-même l'exclut ici naturellement. Dans le cas où pourtant cette séparation a lieu, il en résulte précisément un effet inverse de celui qui se produit dans l'hétéronomie immanente. Alors le domaine de l'ordre juridique et des convenances extérieures se trouve plus ou moins radicalement séparé de l'hétéronomie transcendante, et celle-ci est réduite au domaine de la moralité intérieure, domaine que l'hétéronomie immanente abandonne de plus en plus à l'autonomie. Par là s'accroissent la probabilité et la violence des collisions entre l'hétéronomie transcendante et l'autonomie, tandis que la probabilité et la violence des collisions entre l'hétéronomie immanente et l'autonomie diminuent à mesure.

L'hétéronomie transcendante présente un autre caractère propre à rendre plus aigu le conflit, c'est la stabilité et l'immutabilité de ses prescriptions, à moins qu'une interprétation nouvelle de leur sens littéral ne puisse les modifier. Mais l'élasticité du changement d'inter-

prétation a des limites qui sont bientôt atteintes, quelque violence que l'on fasse aux mots et à leur sens historique. Il arrive ainsi que les parties de l'hétéronomie qui ne cadrent plus avec l'autonomie de la conscience populaire sont mises de côté en vertu d'un accord tacite, ce qui est déjà, en tous cas, une grave rupture avec le principe de l'hétéronomie.

Autrefois, quand la vie spirituelle des peuples était encore plongée dans les limbes de la fantaisie, des parties entières de l'hétéronomie transcendante pouvaient être rendues inefficaces par de nouvelles révélations; des compléments d'une valeur tout aussi obligatoire s'y ajoutaient (Nouveau Testament), particulièrement dans les livres religieux relativement récents où une revision de l'hétéronomie en codifiait à nouveau les règles (Koran).

Aujourd'hui que la claire lumière de l'esprit critique règne sur la vie civilisée des peuples, de pareils renouvellements de la matière de l'hétéronomie paraissent impossibles. De même que le Koran condamne les nations mahométanes à un état de stagnation interne et ne leur laisse en perspective d'autres réformes que celles qui y sont violemment implantées par les conquêtes des peuples civilisés modernes; de même l'Ancien et le Nouveau Testament tracent aux juifs et aux chrétiens des limites précises que ne peut dépasser la moralité de leur sentiment juif ou chrétien sans rompre avec l'hétéronomie transcendante. Sur beaucoup de points l'interprétation nouvelle a atteint les limites de son élasticité, sur quelques-uns même, elle les a déjà dépassées : c'est ainsi qu'on a tiré un parti dangereux de l'ignorance où l'on est vis-à-vis de certains points difficiles des faits de la révélation.

Pas une hétéronomie transcendante ne fournit un autre contenu que celui de la conscience morale autonome des prophètes qui ont été auprès du peuple les médiateurs de la révélation transcendante. Que la conscience morale autonome de ces médiateurs de la loi se fondait elle-même à son tour sur la conscience morale autonome du peuple et ne s'élevait au-dessus d'elle, d'ailleurs avec circonspection, qu'en certains points, c'est une remarque que nous avons déjà faite plus haut. L'hétéronomie transcendante est donc d'après son contenu une autonomie individuelle ayant pour base une hétéronomie immanente ou bien encore l'expression de l'autonomie populaire à une certaine période de la civilisation. Ce contenu est extériorisé et attribué à un législateur transcendant; de là l'apparence d'une

hétéronomie transcendante aussi bien aux yeux du peuple qu'à ceux du prophète qui se sent inspiré. Ce qu'il y a de vrai dans cette projection transcendante, nous l'avons déjà montré plus haut; on exprime l'idée de l'esprit absolu conçu sous la forme d'un Dieu personnel en rapportant l'inspiration à une révélation personnelle de Dieu et en faisant émaner la loi autonome de sa volonté personnelle. Cette projection transcendante confère, au contenu de la moralité qui suffit au degré de civilisation de l'époque, une sanction renforcée pour tous ceux qui ne découvrent pas ce processus d'extériorisation inconsciente de l'imagination et rend par là à l'affermissement de la moralité les plus grands services, services que, d'ailleurs, je n'ai jamais méconnus.

Mais cet avantage temporaire s'achète pour l'avenir au prix d'inconvénients qui, dans la marche lente du progrès de la civilisation, n'apparaissent à coup sûr qu'après des centaines ou des milliers d'années, mais qui ensuite deviennent aussi plus dangereux de siècle en siècle.

Le plus grand de ces dangers consiste en ce que, le jour où les hommes qui ont été élevés dans la moralité hétéronome et n'en connaissent pas d'autre, mettent à découvert le procédé de la projection transcendante, ils rejettent par-dessus bord la moralité tout entière comme étant, elle aussi, entachée d'illusion et ou bien tombent au plus bas degré de la pseudo-morale eudémonique, ou bien élèvent au trône le libre arbitre souverain du sujet au lieu d'y élever l'autonomie. Il faut alors considérer comme un bonheur que tout au moins la légalité extérieure soit mise en sûreté grâce à des institutions sociales consolidées, en particulier, par une constitution juridique bien construite et une justice promptement exécutée, et de plus par des mœurs dont la puissance est solidement établie en ce qui touche les convenances et les usages. De cette manière, au moins les pires excès sont évités, la désorganisation et l'écroulement complet de l'empire de la moralité intérieure sont dissimulés. Mais si l'ordre civil est aussi bien méprisé par les défenseurs de l'hétéronomie transcendante qu'il est honni par l'eudémonisme socialiste-démocrate et détruit par les anarchistes théoriques et pratiques, alors la crise est doublement dangereuse pour ceux qui ont jeté par-dessus bord avec la morale hétéronome toute morale, parce que l'enseignement qu'ils ont reçu de l'École et de l'Église a eu pour préoccupation de ne leur en laisser connaître aucune autre.

C'est une pareille crise que nous traversons aujourd'hui, et c'est

pourquoi il est doublement important que du côté des philosophes on insiste sur ce point que la moralité autonome est la vraie, la seule qui repose sur des principes fermes, par opposition avec la morale hétéronome transcendante qui a son principe dans le fondement illusoire d'une projection inconsciente. Il ne suffit pas de montrer comment en s'engrenant l'une avec l'autre se complètent d'une part l'hétéronomie transcendante et l'hétéronomie immanante, de l'autre toute hétéronomie et toute autonomie; il faut aussi faire plus qu'on n'a fait pour fortifier, dans cette action commune, non seulement l'efficacité de l'hétéronomie immanente, mais aussi, avant tout, celle de l'autonomie, parce qu'en fin de compte c'est encore à elle que tout revient. Or en ce moment on cherche précisément à écraser et à étouffer l'autonomie, et à étayer l'hétéronomie immanente à l'aide de l'hétéronomie trancendante qui repose sur des principes illusoires. Le résultat, c'est naturellement le contraire de ce qu'on désire : l'ébranlement de l'hétéronomie immanente et la ruine complète de la moralité intérieure.

Toutes les principales difficultés que soulève l'hétéronomie en tant que législation étrangère à notre être propre ne concernent en toute rigueur que l'hétéronomie transcendante d'un Dieu substantiel séparé de l'homme et qui s'oppose à lui comme une personne distincte ainsi que les hétéronomies qui en dérivent, à savoir : l'infaillibilité de l'Église, la légitimité absolue de la monarchie de droit divin. Les formes de l'hétéronomie immanente, au contraire, comme nous l'avons montré plus haut, ne peuvent être appelées de ce nom que dans un sens relatif. Tandis que les conflits de l'hétéronomie transcendante avec l'autonomie prennent un caractère de plus en plus aigu, le conflit de l'hétéronomie immanente avec l'autonomie dure plus ou moins longtemps, suivant que celle-ci se limite plus directement au domaine de la moralité intérieure et que le degré de civilisation du peuple s'écarte davantage de cette moralité à l'époque où se produit l'extériorisation dont nous avons parlé. L'hétéronomie transcendante agit d'une manière d'autant plus efficace que les rapports politiques sont moins bien ordonnés et que les mœurs du peuple sont plus troublées, parce qu'alors, dans le chaos de la dissolution, elle offre le seul point d'appui objectif; elle est d'autant plus superflue et inutile que la constitution juridique plus soigneusement construite assure déjà pour elle seule la légalité de l'action et que le peuple est mieux préparé à l'épanouissement de l'autonomie morale.

Le passage de l'hétéronomie transcendante à l'union entre l'hétéronomie immanente et l'autonomie peut se produire d'une façon tout à fait graduelle, quand les défenseurs de l'hétéronomie transcendante dans l'Église, l'État, l'École en aperçoivent la nécessité et le préparent peu à peu par une culture réelle de l'autonomie morale qui agit concurremment avec l'hétéronomie transcendante quand on insiste sur ce qu'il y a de vrai dans l'hétéronomie et qu'on rejette l'expression représentative que cette vérité revêt, comme un accessoire indifférent. Mais on arrive forcément à une crise plus dangereuse quand ils maintiennent toujours plus fixe et exclusif le principe de l'hétéronomie transcendante dans son expression représentative, quand, de ce qu'il contient de faux, c.-à-d. de l'extériorisation illusoire, ils font l'essentiel, quand ils n'attribuent de valeur à l'hétéronomie immanente qu'en tant qu'elle découle de l'hétéronomie transcendante comme un orgueil punissable ou comme une rebellion coupable contre Dieu. Aux enfants et aux mineurs les autorités immanentes suffisent amplement, surtout quand les éducateurs ont à cœur d'éveiller l'autonomie morale de leurs élèves dans les limites mêmes de la légalité hétéronome, et de la cultiver dans la mesure où leur capacité intellectuelle et leur maturité morale le permettent. Mais des hommes ainsi formés et élevés posséderont, leur majorité atteinte, assez de maturité morale pour pouvoir s'entendre parfaitement bien sans hétéronomie transcendante dans un état dont la constitution juridique est bonne et complète, chez un peuple dont les mœurs sont passablement pures et dans une société munie d'institutions éthico-sociales multiples; et pour trouver dans leur autonomie un fondement suffisant à la moralité.

C'est pourquoi l'on devrait laisser de côté l'objection qu'on a le plus souvent faite contre notre point de vue : que l'autonomie morale n'est utile que pour le « sage », et que tous les autres hommes ont besoin de l'hétéronomie (dans le sens transcendant) pour ne pas retomber dans la pseudo-morale eudémonique ou dans l'immoral libre arbitre. L'humanité fait effort pour s'élever de la pseudo-morale eudémonique à la morale hétéronome et de celle-ci à la morale autonome mais seulement par degrés insensibles, et cela par une action permanente commune des trois principes et suivant une progression oscillatoire. Ce mouvement s'accomplit d'abord entre la pseudo-morale eudémoniste et la pseudo-morale hétéronome.

Dans le monde antique, d'après ce que nous en savons, régnait le

principe de l'eudémonisme : au moyen âge celui de l'hétéronomie, de l'autorité ; depuis la Renaissance le premier lutte avec un succès croissant contre le second : pour la première fois chez Kant et Fichte l'autonomie a fait entendre sa voix avec force, et depuis elle est restée un facteur qui agit silencieusement, mais puissamment sur la conscience des esprits les plus éclairés ; elle s'apprête sans bruit à s'emparer du champ de bataille quand les deux principes pseudo-moraux se seront usés à lutter l'un contre l'autre.

Elle est en guerre avec tous les deux, mais elle se sent moins d'affinité avec le principe de l'eudémonisme qu'avec celui de l'hétéronomie, le plus élevé des deux. Une entente avec les défenseurs de l'hétéronomie sur le contenu de l'autonomie ne paraît pas sans espoir, car essentiellement il n'y a que la forme de ce principe qu'ils combattent et qu'ils veulent remplacer par la forme du leur. Les défenseurs de l'eudémonisme, au contraire, ne rejettent pas seulement la forme, mais aussi le contenu de l'autonomie, autant que celle-ci exige qu'on repousse l'eudémonisme positif en général et tout eudémonisme individuel ou social, positif ou négatif. Avec eux pas de discussion possible, car ils ne peuvent admettre un principe qui s'écarte tant du leur. Ils tiennent l'homme qui ne se place pas comme eux sur le terrain de l'eudémonisme pour un fou qui veut prendre pour principe l'impossible, qui ne comprend ni lui-même, ni la nature humaine, et avec lequel, par conséquent, il n'y a pas à discuter. Là où domine l'eudémonisme on ne peut songer à faire apprécier une morale autonome, et il n'y a pas lieu de distinguer si l'on propose un eudémonisme terrestre ou transcendant, individuel ou social, s'il se montre dans sa pleine nudité comme principe intelligible par soi-même, ou s'il cherche à se couvrir comme d'un bouclier et à cacher son indigence morale sous le manteau de l'hétéronomie.

C'est un bon signe que petit à petit du moins quelques théologiens commencent à trouver gênant le reproche d'hétéronomie et cherchent à mettre la morale chrétienne[1] à l'abri de cette accusation, mais ces tentatives doivent à coup sûr rester stériles si l'on écarte l'hétéronomie au profit d'un eudémonisme transcendant. Si le motif pour lequel nous sommes moraux n'était que notre désir de félicité céleste et non pas notre obéissance toute respectueuse aux commandements

1. Cf. l'ouvrage de Startze, couronné au concours de la Faculté de théologie de Göttingue, *la Morale chrétienne*, etc., 1892, p. 88.

de Dieu, alors en réalité la morale chrétienne d'aujourd'hui en serait encore à un degré très bas de moralité. Dans ce cas il faudrait que Dieu fût indifférent à la nature des motifs pour lesquels les hommes accomplissent sa volonté, pourvu seulement qu'ils l'accomplissent en général. Mais c'est là le point de vue d'une légalité extérieure, tandis que la moralité place la valeur essentielle de l'action en ce qu'on accomplit bien sans doute la volonté de Dieu, mais pour des motifs moraux. Du point de vue de la moralité il faudrait que Dieu punît tous ceux qui n'ont accompli sa volonté que dans le désir d'une récompense transcendante, en leur « donnant là-haut leur récompense ».

On conçoit qu'au temps de Jésus le judaïsme n'ait pas dépassé, avec une pleine conscience, l'opposition entre la légalité intérieure de l'intention et la légalité extérieure des œuvres, mais restât plongé dans une confusion obscure entre le principe de l'hétéronomie et celui de l'eudémonisme. De même on conçoit que les pasteurs de toutes les religions se soient sentis contraints de revenir toujours de nouveau dans leur pratique à des expédients eudémonistes, quand les autres motifs restent sans force pour impressionner le peuple grossier, et que, souvent par commodité ou par habitude, ils se soient laissés entraîner à mettre ces motifs au premier plan, même quand cela n'était pas nécessaire. Mais quand il s'agit d'établir les principes, presque tous sont pourtant d'accord en ceci : insister sur ce que les commandements de Dieu ne doivent pas être obéis par nous parce qu'une récompense y est attachée, mais parce que ce sont des commandements de Dieu, parce que Dieu est l'autorité inconditionnée, qui, en vérité, n'a pas le pouvoir de nous forcer à une obéissance légale, mais qui a le droit d'exiger de nous une obéissance morale.

Passe encore qu'on se serve de motifs moralement indifférents tels que le désir d'une récompense transcendante, comme d'étapes intermédiaires vers la victoire finale du respect devant l'autorité divine, respect d'abord trop faible dans sa lutte avec les penchants contraires; néanmoins dans la morale chrétienne l'obéissance désintéressée à la volonté de Dieu, comme principe moral supérieur qui ennoblit les autres motifs dans leur action commune avec lui et se les subordonne, fera toujours défaut. La pseudo-morale hétéronome a pourtant une supériorité énorme sur la pseudo-morale eudémoniste. Celui-là donc qui prétend laver la morale chrétienne du reproche

d'hétéronomie en la rabaissant au rang de pseudo-morale eudémoniste, celui-là lui rend vraiment un mauvais service.

On ne peut séparer le reproche d'hétéronomie de celui relatif à la conception d'un Dieu personnel, même alors qu'on limite l'hétéronomie à la matière des commandements et qu'on ne tient pas compte de la forme impérative et de la sanction de leur obligation grâce à la volonté absolue de l'autorité absolue. A ce point de vue l'homme est totalement impuissant à connaître la matière de la théologie absolue ou à marquer au coin de la loi morale les buts objectifs connus inductivement à l'aide de sa raison subjective, c.-à-d. à les rendre obligatoires pour son action. Tout cela, il faut bien plutôt dire que Dieu le lui épargne en révélant sa volonté, et qu'il a établi, sans que l'homme y puisse rien comprendre et sans que cela le regarde en rien, que précisément telle ou telle catégorie d'actions entraînerait comme conséquence la félicité, et telles autres la damnation. Que l'homme en général aperçoive les voies et les moyens d'atteindre à la félicité et puisse y appliquer son penchant à l'eudémonisme, tout cela vient seulement d'une liaison arbitrairement posée par Dieu, et qui n'est devenue une liaison conforme à la loi morale que par un décret de Dieu. Donc, de ce point de vue, tout est pour l'homme législation étrangère, non seulement la forme impérative des commandements qu'on néglige, mais aussi leur matière et ce qui rend obligatoire la liaison de leur accomplissement par obéissance avec la félicité comme résultat. On ne peut donc même pas éviter le reproche d'hétéronomie par ce fait que l'obéissance aux commandements par pur respect pour l'autorité absolue est dissimulée sous un désir de gagner le royaume des cieux.

Quand les défenseurs de l'hétéronomie auront une fois compris que la seule part de vérité de l'hétéronomie dont il puisse être question pour ceux qui se disent philosophes, la morale autonome l'obtient et l'assure tout entière en tant qu'elle repose sur une métaphysique, sur un monisme et une téléologie concrètes, il ne leur restera plus à faire qu'un second pas en avant, c'est-à-dire à reconnaître que l'expression représentative de l'hétéronomie transcendante repose sur une projection transcendante inconsciente de ce qui constitue la moralité autonome, c'est-à-dire sur une illusion, bien que, pour ceux qui sont incapables de penser, elle ait, comme équivalent provisoire qui permet d'en exprimer la vérité partielle sous une forme aisément saisissable, une valeur propédeutique. S'ils pou-

vaient faire cette concession, alors notre différend serait accommodé; mais il faudrait, pour cela, qu'ils reconnussent dans l'autonomie la forme supérieure de la part de vérité qui nous est commune, forme dégagée de toute illusion, tout comme je viens de reconnaître, de bon gré, la valeur propédeutique relative de l'hétéronomie.

Il ne faudrait pourtant pas conclure d'une pareille conciliation que la différence soit purement formelle et sans utilité, et que par conséquent la philosophie devrait cesser, dans l'intérêt de l'autonomie, de combattre l'hétéronomie, car cette différence n'est formelle que pour la conscience de celui qui a pénétré le secret de l'illusion de la projection inconsciente de l'imagination et aussi pour celui-là seul chez qui le contenu de cette conscience morale autonome se sera identifié complètement avec le contenu de l'hétéronomie transcendante qui règne dans son pays[1]. Or les deux conditions se trouveront rarement réunies. Celui qui aura découvert l'illusion de la projection extérieure de l'autonomie aura aussi sur beaucoup de points des opinions morales qui s'écarteront de l'hétéronomie. Pour celui en qui le contenu de la conscience morale coïncidera avec celui de l'hétéronomie révélée, il est difficile d'admettre qu'il soit allé assez loin pour pénétrer le secret de l'illusion du procédé de l'extériorisation. Quant au penseur, il n'est plus possible que, en ce qui le concerne, il s'en tienne à l'illusion dont il a pénétré le secret et qu'il considère plus longtemps comme des commandements hétéronomes ce qu'une fois il a reconnu pour des projections transcendantes du contenu de la conscience morale autonome. Mais cet état de sa conscience, il ne doit pas le communiquer au peuple qui ne saurait nullement tenir pour insignifiante cette différence. Pour ceux qui croient à la réalité de la projection transcendante, l'hétéronomie n'est plus du tout un principe purement formel qui tire d'abord sa substance de l'activité humaine et morale autonome, mais un principe matériel absolu déterminant totalement son contenu sans rien de plus, principe devant lequel la conscience morale doit s'incliner et l'intellect se sacrifier.

Tout ce que les défenseurs de l'hétéronomie peuvent demander à ceux de l'autonomie c'est de limiter le différend strictement au groupe de ceux qui composent l'aristocratie de l'esprit et de n'ébranler, avec ménagement, pour les illettrés et les demi-lettrés, la certitude de leur croyance à l'hétéronomie transcendante que dans

1. Cf. Schneidewie, *Lettre ouverte à E. de H.* Leipz., 1893, p. 105-109.

la mesure où ils sont déjà capables de lui substituer une certaine autonomie réelle. La condition pour que cette réclamation — à coup sûr raisonnable en soi et mesurée — puisse être accordée, ce doit être qu'eux-mêmes, les défenseurs de l'hétéronomie, préparent d'abord le peuple insensiblement et graduellement, d'une façon croissante, et qu'ils le rendent capable de supporter le passage de l'hétéronomie à l'autonomie. De cela il n'y a malheureusement pas encore trace; le mouvement du temps dans l'État, l'Église et l'École tend à une direction opposée. Si ces pouvoirs s'obstinent à lutter contre l'eudémonisme socialiste-démocrate en se cramponnant au principe de l'hétéronomie au lieu de préparer le passage à l'autonomie morale, ils ne devront pas s'étonner que leur œuvre reste frappée de stérilité et que l'eudémonisme et l'anarchie morale gagnent chaque jour plus de terrain dans le peuple.

É. DE HARTMANN.

LA LOGIQUE DE HEGEL

LA SCIENCE DE L'ÊTRE

La première partie de la Logique est la science de l'Être. Elle a pour domaine l'être immédiat et ses déterminations immédiates : qualité, quantité, mesure. Le monde s'offre à nous d'abord comme un ensemble d'existences indépendantes, diversement qualifiées et quantifiées, tantôt dispersées, tantôt réunies en groupes plus ou moins homogènes. Ces existences soutiennent entre elles des rapports, mais ces rapports semblent leur être extérieurs et indifférents et n'apparaissent eux aussi que comme de simples faits. Appréhender sans l'altérer la réalité donnée, constater, distinguer, nombrer, mesurer, voilà par où doit débuter la connaissance. Mais si simples que soient ces opérations, elles impliquent déjà une multitude de catégories que nous employons le plus souvent sans en prendre une conscience expresse. La science de l'Être dégage ces catégories, détermine par la méthode dialectique leur signification exacte et leur enchaînement nécessaire. Elle prouve ainsi que les diverses déterminations de l'être, en apparence simplement juxtaposées ou superposées, s'appellent effectivement les unes les autres et n'ont de réalité que par leur union. Parvenue à son terme, elle aura complètement élucidé la notion d'existence immédiate. Par cela même elle l'aura, pour ainsi dire, fait évanouir. Elle nous aura fait comprendre que l'être immédiat même considéré dans la totalité de ses déterminations ne se suffit pas à lui-même, que pris en soi, il est contradictoire et absurde, que pour l'entendre, il faut s'élever à une sphère qui le domine et l'absorbe : celle de la réflexion et de l'Essence.

ÊTRE

Ainsi que nous l'avons établi déjà, le point de départ de la Logique doit être l'idée la plus abstraite et la plus vide, c'est-à-dire l'idée de l'être, de l'être pur, de l'être qui n'est que l'être sans détermination d'aucune sorte interne ou externe, sans qualité, sans relation. L'être ainsi conçu n'est au fond que la forme vide de l'affirmation, une affirmation par laquelle rien n'est affirmé. « Si l'on peut parler ici d'une intuition, il n'y a rien dans l'être que cette intuition puisse saisir, ou si l'on veut, il n'est lui-même que cette intuition pure et vide. Il n'y a rien non plus en lui qui puisse être l'objet d'une pensée ou, si l'on veut, il n'est lui-même que cette pensée vide. L'être immédiat, indéterminé est en fait le néant, ni plus ni moins que le néant. »

D'autre part « le néant, le pur néant est simple égalité avec soi, parfaite vacuité, absence complète de détermination et de contenu, indistinction en lui-même. Autant qu'il peut être question ici d'intuition ou de pensée, il y a une différence entre percevoir et penser quelque chose ou rien, ce sont là deux faits distincts, donc le néant *est* dans notre intuition ou dans notre pensée, ou plutôt il est l'intuition de la pensée vide elle-même ; la même intuition ou pensée vide que l'être. — Le néant est ainsi la même détermination ou plutôt la même indétermination que l'être, de toute façon il est la même chose. »

Ainsi l'opposition absolue de l'être et du néant n'est pas vraie, puisqu'elle ne peut se formuler sans se supprimer elle-même et se changer en identité. Leur indistinction est pure et simple, leur complète identification n'est pas vraie non plus puisqu'elle est la contradiction immédiate et absolue. « Ce qui est vrai c'est qu'ils sont absolument distincts, mais en même temps inséparables et que, dès qu'on veut les séparer, chacun s'évanouit immédiatement dans son contraire. Leur vérité est donc cet évanouissement même de l'un dans l'autre, le devenir. »

Le devenir que nous avons ici est un devenir logique. C'est l'unité de l'être et du néant, unité indéterminée encore et comportant par suite toutes les déterminations. C'est le milieu où se développeront

tous les moments ultérieurs de l'être. Il ne faut pas l'imaginer, comme on l'a fait quelquefois, sous la forme d'un changement dans le temps. Le temps et l'espace n'apparaîtront qu'avec la Nature. Ils sont étrangers à la Logique. L'être pur n'est pas l'être vrai, puisqu'il tombe immédiatement dans le néant. L'être vrai, c'est l'être qui n'exclut pas le néant mais l'admet en lui, qui s'affirme en se niant et par sa négation même. L'être pur et le néant pur sont les limites abstraites entre lesquelles s'étend le champ indéfini de l'Être vrai. Cet être n'est pas encore l'être déterminé, l'existence que nous rencontrerons tout à l'heure. Il n'est que le devenir, c'est-à-dire que le déterminable ou, si l'on préfère, le véritable indéterminé. L'Être pur est conçu d'abord comme l'indéterminé absolu, mais précisément parce qu'il se pose comme tel, il tombe dans la contradiction. Il se détermine absolument à l'indétermination. Il exclut de soi toute détermination ultérieure et se manifeste ainsi comme absolument déterminé. Au contraire ce champ indéfini des déterminations possibles que Hegel appelle le devenir est l'indéterminé vrai, l'être qui, par cela même qu'il s'est déterminé à recevoir sa négation, a cessé d'exclure la détermination. Il est l'indéterminé déterminé comme déterminable, la matière amorphe et fluide qui peut prendre toutes les formes.

QUALITÉ

Le devenir concilie la contradiction de l'être et du non-être, mais en lui surgit une contradiction nouvelle. Le devenir pur est non moins inconcevable que l'être pur et le néant pur. Le devenir est l'évanouissement simultané de l'être et du non-être. Or avec eux disparaît leur opposition et par suite le devenir lui-même. Devenir absolument ce n'est rien devenir du tout, par suite c'est ne pas devenir. « Le changement ne se conçoit, dit Leibniz, que par le détail de ce qui change. » L'indétermination ne se réalise que comme indifférence à toute détermination, que comme passage continu de l'une à l'autre. Protée peut prendre toutes les formes mais non demeurer sans aucune. Le devenir, l'unité instable et mobile de l'être et du néant devra donc se fixer, au moins provisoirement, dans leur unité stable (*ruhige Einheit*). Cette unité c'est l'être, mais non plus l'être indéterminé du début, c'est l'être qui sort du devenir (*das Gewordene*)

et qui, comme le devenir, contient en soi la négation. C'est en un mot l'existence, l'être déterminé (*Daseyn*).

Dans l'être déterminé la détermination ne fait qu'un avec l'être. Elle ne s'y ajoute pas comme un prédicat à un sujet, leur rapport n'est pas celui de l'universel au particulier, du genre à l'espèce. La détermination ainsi conçue comme constitutive du déterminé est la *qualité*. Mais le processus qui nous a conduits de l'être pur à l'être déterminé doit nécessairement, *mutatis mutandis*, se reproduire pour le néant. La détermination des contraires est une. Par suite, à l'être déterminé s'oppose un non-être également déterminé, un non-être qualifié lui aussi. Le non-être de la qualité est une autre qualité encore, qu'on la désigne par les noms de privation ou de défaut. L'incolore, par exemple, est un terme de même ordre que le coloré et l'un peut aussi bien exister que l'autre. Dès lors dans l'existence déterminée ou qualifiée, la qualité, sans se séparer de l'être, s'en distingue. L'être déterminé est l'être de la qualite, une certaine qualité qui est l'être déterminé (*Daseyn*) devient le déterminé existant (*daseyend*), c'est-à-dire le quelque chose (*Etwas, aliquid*). Dans le quelque chose deux éléments, la qualité et l'être, sont à la fois distingués et unis, leur séparation est d'abord posée, puis niée : le quelque chose est ainsi la première négation de la négation, par suite le premier concret véritable. C'est la première et la plus abstraite détermination du sujet. Cette détermination se reproduira dans les sphères les plus élevées de la science. La vérité ne saurait demeurer à l'état de simple abstraction. L'existence est déterminée comme *existant*, de même la vie devra se produire comme animal, la pensée comme sujet pensant, la divinité comme Dieu.

Le quelque chose est une forme nouvelle et plus concrète de l'être à laquelle va s'opposer une nouvelle forme du néant. La négation du quelque chose n'est plus le néant abstrait, ce qui n'est absolument pas, c'est ce qui n'est pas le quelque chose, c'est autre chose ou, plus simplement, c'est l'autre. Mais l'autre, considéré en soi, est lui aussi un quelque chose par rapport à qui le premier à son tour est l'autre. Le quelque chose passe donc dans l'autre et l'autre dans le quelque chose, comme tout à l'heure l'être dans le néant et le néant dans l'être.

Ce passage, au premier abord, semble n'être qu'un jeu de la réflexion extérieure et subjective. Il semble qu'il y ait ici seulement deux *quelque chose* qui sont indifféremment l'*un* et l'*autre* selon

l'ordre où il me plaît de les considérer, et que le passage du *quelque chose* dans l'*autre* ne soit qu'un changement de point de vue du sujet qui les compare. Mais, s'il en était ainsi, l'*autre*, demeurant absolument extérieur au *quelque chose*, serait pour lui comme s'il n'était pas; équivaudrait pour lui au non-être, au néant absolu. Par ce fait le *quelque chose* perdrait immédiatement sa détermination qui n'est au fond que son opposition à l'autre et retomberait dans l'être pur.

Le passage à l'autre est donc bien une détermination intrinsèque du quelque chose; comme l'être pur se change immédiatement en néant, le pur quelque chose devient aussitôt l'autre pur ou absolu. La vérité n'est donc ni dans le quelque chose, ni dans l'autre, mais dans ce passage même : le quelque chose est essentiellement déterminé à être autre, autre absolument, par suite autre que soi, τὸ ἕτερον, comme dit Platon; cela veut dire qu'il doit sans cesse devenir autre, qu'il est essentiellement muable et transitoire. C'est là le changement, le devenir concret, qui n'a plus pour termes l'être et le néant, mais deux existences : le quelque chose et l'autre. C'est l'altération, l'ἀλλοίωσις d'Aristote. Toutefois le changement pur n'est pas plus intelligible que le devenir pur. Dans le changement l'être qui change est à chaque instant autre que lui-même, mais comme sa seule détermination est précisément d'être autre que lui-même, et qu'il la conserve à travers son changement, il y demeure constamment identique à lui-même. Telle est la contradiction interne du changement pur.

Le changement véritable ne peut être que celui d'un *certain quelque chose* en un certain *autre*. Les deux termes doivent être déterminés et déterminés relativement l'un à l'autre. Ils doivent être mis expressément en relation. Nous avons dû, pour comprendre le devenir, poser l'*être déterminé* (absolument). Pour comprendre l'altération il nous faut poser le *quelque chose* déterminé relativement à l'autre. Il nous faut dans le *quelque chose* introduire expressément son rapport avec son contraire, je veux dire avec l'autre. L'être (*Saseyn*) du *quelque chose* est nécessairement *être pour un autre* (*Deyn-für-anderes*).

Ainsi le *quelque chose* qui s'est déjà déterminé comme variable se manifeste ici comme relatif. Néanmoins cette relativité ne saurait être exclusive de toute détermination intrinsèque. Il serait contradictoire que rien ne fût que pour autre chose, que toute existence se réduisît à un dehors, sans dedans. L'existence du quelque chose

doit donc se scinder en deux moments, l'être en soi ou l'être intérieur (*an sich seyn*) et l'être hors de soi ou l'être pour un autre. Cette scission cependant ne saurait aller jusqu'à la dissolution complète du *quelque chose*. Celui-ci maintient son identité dans cette opposition du dedans et du dehors. Le quelque chose est pour les autres choses ce qu'il est en soi, et il est en soi ce qu'il est pour les autres choses. Il manifeste au dehors sa détermination interne, et celle-ci n'est que la virtualité de sa manifestation. D'ailleurs l'opposition du dedans et du dehors ainsi que leur unité ne se montrent encore ici que sous leur forme la plus abstraite. Nous les retrouverons plus précises et plus concrètes dans les sphères supérieures de la logique.

La relativité du *quelque chose* va nous conduire à reconnaître sa finité. Le rapport réciproque du *quelque chose* et de l'autre est un rapport essentiellement négatif. L'autre est pour le quelque chose une limite, en même temps lui-même trouve sa limite dans le quelque chose. La limite est donc essentiellement commune aux deux existences opposées; par elle, elles se touchent et se confondent. Mais c'est en même temps par elle qu'elles sont séparées. Chacune dans la limite est et n'est pas, est elle-même et autre qu'elle-même. La limite est à la fois le commencement et la fin du limité. Elle est en quelque sorte aussi le milieu, l'élément interne et constitutif. Le *quelque chose* n'existe en effet que comme déterminé ou comme limité, et il n'est tel que dans sa limite. C'est ainsi que le point est la limite de la ligne et qu'il en est aussi, pourrait-on dire, l'élément, puisque la ligne n'existe que par et dans ses différents points. La limite est donc à la fois l'être et le non-être du limité, ce qui le pose et ce qui le supprime, ce qui l'exclut et le constitue; elle est de toutes façons la contradiction concentrée et réalisée. L'être fini est radicalement contradictoire et destructif de lui-même.

La négation du fini c'est l'affirmation de l'infini. En se supprimant lui-même, le fini fait place à son contraire. Toutefois l'infini tel qu'il se présente à nous tout d'abord n'est pas l'infini véritable. Il est la simple antithèse du fini, sa négation absolue et immédiate. Ainsi conçu, l'infini contient sa propre négation, se contredit lui-même, et passe immédiatement dans le fini. L'exclusivité est évidemment réciproque. L'infini qui exclut absolument le fini est lui-même absolument exclu du fini. Il trouve donc en lui sa limite. Nous avons cru opposer l'infini au fini et nous n'avons fait que mettre deux finis en face l'un de l'autre.

Le véritable infini ne doit pas se comporter de la sorte à l'égard de son contraire. Il doit le pénétrer et l'absorber; y être contenu et le contenir. Il ne peut être exclusivement un des termes de l'antinomie, mais les deux termes à la fois. Il doit être en un mot lui-même et son contraire.

Revenons à l'être fini; la contradiction qu'il contient va se présenter sous un aspect nouveau. En tant que la limite est la négation de l'être limité, celui-ci qui est essentiellement affirmation de soi nie sa limite. Envisagée de ce nouveau point de vue la limite (*Grenze*) devient la borne (*Schranke*); elle apparaît comme un obstacle à l'expansion de l'être borné et celui-ci pour ainsi dire s'efforce de la repousser. D'autre part l'être en soi du *quelque chose* devient par cela même un *devoir être* (*sollen*), c'est-à-dire la négation de la borne, ou, en écartant ce que l'expression a de trop concret, une aspiration indéfinie à l'être. Le *devoir être* c'est déjà en un certain sens l'infinité, l'infinité dans le fini; mais une infinité encore enveloppée et virtuelle. Le *devoir être* c'est la détermination du fini dans laquelle se manifeste son rapport essentiel à l'infini. La contradiction du fini et en même temps sa finité consistent en cela seul qu'il *n'est pas* ce qu'il *doit être*.

Pour s'affranchir de cette contradiction le fini se nie lui-même, comme tel nie la limite qui le fait ce qu'il est, se dépasse lui-même et pénètre dans l'*au-delà*. Mais s'il pénètre dans l'*au-delà* c'est pour s'y affirmer lui-même, pour y rester ce qu'il était en deçà, c'est-à-dire le fini. Il ne dépasse donc sa limite que pour s'en poser une nouvelle qu'il devra dépasser à son tour et cela indéfiniment. Ainsi le fini affirme et nie tour à tour sa finité, pose et supprime alternativement son contraire, l'*au-delà infini*. Nous avons ici, il est vrai, l'infini sous la forme d'un progrès indéfiniment continué (*progressus ad infinitum*); mais ce n'est encore qu'un faux infini où la finité n'est niée que pour se réaffirmer aussitôt. Dans l'alternance monotone des deux termes la contradiction un instant écartée reparaît l'instant d'après. La solution toujours différée apparaît à la fois nécessaire et impossible.

Toutefois dans cette fausse infinité se révèle déjà la nature de l'infinité véritable. Le progrès indéfini en est en quelque sorte l'apparence extérieure et immédiate. Pour l'en dégager il suffit d'en comprendre la signification interne, de le ramener à sa loi. Or cette loi est fort simple. Chacun des deux termes opposés se nie lui-même

et pose son contraire, mais c'est pour le supprimer aussitôt, pour se réaffirmer lui-même par la négation de ce contraire. De cette façon chacun des deux termes, le fini aussi bien que l'infini, s'élève à la véritable infinité. Celle-ci ne consiste pas en effet dans la simple négation de la limite, négation que nous savons déjà être contradictoire. Dans le véritable infini la limitation doit être à la fois niée et conservée; conservée de telle sorte qu'elle ne s'oppose plus à l'affirmation de soi. Or c'est ce qui vient de se produire. L'infini c'est l'être qui s'affirme dans et par sa négation; qui tour à tour la pose et la supprime, et en fait l'instrument de sa propre réalisation. Cet infini n'exclut plus absolument le fini. Par suite il ne le rencontre plus en face de lui comme un terme étranger et antagoniste, où lui-même trouverait sa limite. Il l'absorbe plutôt en lui-même et en fait un moment de sa propre existence. C'est lui-même qui le pose, qui le pose en soi et pour soi. D'après l'expression de Hegel, l'infini dans son rapport avec son contraire est à la fois l'un des deux termes et le rapport entier.

Le véritable infini est un devenir, mais un devenir concret et déterminé où les deux termes, dont l'opposition s'évanouit, ne sont plus l'être abstrait et le néant abstrait ou même le quelque chose et l'autre, mais l'infini lui-même et le fini. C'est un devenir tout interne où l'infini sort de son abstraction et se réalise en posant et en supprimant son contraire. Ce contraire cesse ainsi d'avoir une existence indépendante, il n'est que dans et pour l'infini, il s'y trouve à la fois supprimé et conservé, il n'a plus en un mot qu'une existence idéale (*ideelles Daseyn*). L'infini en tant que terme de l'opposition suit d'ailleurs la condition de son contraire, et lui aussi n'existe qu'idéalement. Mais si en un sens il n'est qu'un moment idéal de la totalité, d'autre part, il est aussi cette totalité elle-même. Il est donc à la fois idéal et réel : il est et il est pour soi. L'être ainsi déterminé, l'être idéal et réel tout à la fois, l'être qui se réfléchit sur lui-même, à travers son contraire, c'est l'*être pour soi* (*für-sich-seyn*). L'être pour soi est une détermination du sujet plus concrète que le *quelque chose*; avec lui apparaît déjà sous sa forme la plus élémentaire, cette réflexion sur soi-même, cette identité médiate avec soi, que nous trouvons pleinement réalisée dans la conscience et plus expressément encore dans la conscience de soi.

Nous avons ici le véritable infini, mais un infini purement abstrait

et qualitatif : l'infini comme qualité ou la qualité de l'infini, l'infinité abstraite. Or nous savons déjà que la vérité n'est pas dans l'abstraction et que celle-ci doit prendre corps en une existence concrète. L'*être pour soi* doit se réaliser dans *un existant pour soi*. D'ailleurs, ce qui s'est déterminé comme existant pour soi, c'est un *quelque chose*, lequel demeure tel, c'est-à-dire une existence particulière et exclusive, qui ne saurait épuiser la virtualité du devenir infini.

Son infinité toute formelle consiste en ceci seulement, qu'il a en lui-même sa complète détermination et que par suite l'au-delà n'existe plus pour lui. S'il n'est plus limité par l'autre, c'est qu'il est à lui-même sa limite. C'est là sa qualité, et c'est absolument la *qualité* dans sa parfaite concordance avec sa notion. D'après cette notion en effet, la qualité est la détermination qui ne fait qu'un avec l'être. Or, la détermination n'est réellement identique à l'être, que quand elle cesse de présupposer quelque chose hors de lui. Cette concentration absolue de la détermination dans l'être, s'est produite dans l'infini formel comme le résultat de son devenir interne. Dans ce résultat le devenir s'évanouit. De la sphère de la qualité qui s'est désormais pleinement réalisée, ne subsiste que ce résultat : l'être absolument déterminé en soi, c'est-à-dire l'*Un*.

PASSAGE A LA QUANTITÉ

Dans l'*Un* la qualité atteint sa réalité la plus haute. Par la dialectique propre de l'*Un*, elle va passer dans son contraire. Ce contraire est la *Quantité*, c'est-à-dire la détermination qui n'est plus identique avec l'être, qui peut changer et change en effet, sans que l'être en soit affecté. L'Un c'est de nouveau l'être; mais c'est l'être désormais déterminé par la médiation qui s'est produite en lui et qu'il a supprimée. En lui s'est achevée la fusion de la négation et de l'être. Il est pour ainsi dire la négation existante. Son existence est essentiellement négative ou exclusive : exclusive de toute diversité interne comme de toute relation avec un dehors. C'est l'être enfermé en soi sans contact et avec quoi que ce soit : l'unité abstraite et formelle. Excluant toute diversité interne, l'un n'a pour contenu que le néant ou le vide. Repoussant tout contact avec un autre, il n'a également que le vide hors de lui. Lui-même n'est pour ainsi

dire que la limite qui sépare le vide intérieur du vide extérieur.

Il sera facile de montrer que l'Un ainsi défini ne saurait être conçu comme la dernière détermination de l'être, et qu'il serait contradictoire de s'y arrêter. Comme nous venons de le dire, l'Un est encore un *quelque chose*, une existence particulière et déterminée; par suite une existence négative et exclusive. Il ne saurait être tel que si ce qu'il exclut est un être, non une pure négation. Ce que l'Un exclut et nie, ne peut plus être proprement un autre, une existence qualitativement différenciée de la sienne. En effet, dans l'Un s'est absorbée la distinction du quelque chose et de l'autre. Si elle reparaissait ici, l'Un retomberait à l'état de simple quelque chose; il perdrait la détermination ultérieure qui s'est produite dans le procès dialectique dont il est le résultat. Ce qui est exclu de l'Un et nié par l'Un, ne peut être qu'un être qualitativement identique à l'Un, ne peut être que l'Un. C'est ce que Hegel exprime en disant que l'un se sépare de lui-même et se repousse lui-même. Cette répulsion de l'Un pour lui-même engendre la pluralité : l'un devient plusieurs. La pluralité que nous avons ici n'est pas encore le nombre, mais la pluralité indéfinie, ou, comme disaient les Grecs, τὰ πολλὰ en opposition à τὸ ἕν.

La détermination réciproque des *uns* est d'abord la négation ou l'exclusion, ce que Hegel a appelé la répulsion. La répulsion essentielle de l'Un pour lui-même se change en répulsion réciproque des divers *uns* au sein de la pluralité. C'est elle qui maintient cette pluralité qu'elle a produite.

Toutefois la pluralité n'existe que dans les *uns* pris ensemble; elle n'est et ne peut être que l'unité de ces uns conçus d'abord comme isolés. La pluralité elle-même se change donc immédiatement en unité et la répulsion des uns en attraction réciproque. Ainsi s'achève la dialectique de l'Un qui ne fait que reproduire, dans le champ de l'existence immédiate, ou si l'on veut de la réalité sensible, la dialectique idéale et interne de l'*être pour soi*. Celui-ci, comme infini, se produit en posant et en supprimant son contraire : le fini. De même ici l'unité abstraite devient unité achevée et développée en posant et en supprimant la pluralité.

Le point de vue que nous avons ici : l'opposition et l'unité de l'un et du multiple, est d'une manière générale le point de vue de l'atomisme. C'est Démocrite qui l'a introduit dans la physique générale, et a tenté de concilier ainsi l'*être immuable* des Eléates et le *devenir*

d'Héraclite Ce point de vue reparaît dans toutes les sphères de la pensée. Lorsque Hobbes et Rousseau donnent pour fondement absolu à la Société, le consentement des individus, ils placent la réalité dans l'un, dans l'individu. Le premier, en particulier, conçoit d'abord les *uns* dans un état d'isolement et d'hostilité; mais c'est cette hostilité même qui, leur devenant intolérable, détermine leur groupement, les pousse à s'absorber dans l'unité sociale. Ce philosophe imagine ainsi entre les individus une répulsion qui d'elle-même se change en attraction et produit une unité nouvelle, l'État. Il ne fait, par conséquent, qu'appliquer à la politique les catégories propres de la philosophie atomistique.

QUANTITÉ

L'unité de l'un et du multiple, c'est la quantité. Cette unité semble d'abord tout extérieure et accidentelle. C'est l'unité collective d'un agrégat dont la réalité réside dans ses parties intégrantes. Mais le processus par lequel de l'un primitif, de l'un abstrait et isolé, nous sommes passés à l'unité complexe de l'agrégat, a consisté à mettre en lumière la contradiction interne et par suite l'inanité foncière de cet un primitif. Cet un primitif n'est qu'une abstraction vide. Loin donc que l'unité complexe ait sa subsistance dans ses composants, ce sont eux plutôt qui ne subsistent qu'en elle et par elle. Elle ne doit donc plus, à proprement parler, être considérée comme composée, mais simplement et absolument comme unité du multiple, comme un terme où l'unité et la pluralité sont intimement et définitivement confondues, où la répulsion et l'attraction des *uns* se sont compénétrées. Cette unité qui est en même temps pluralité est bien ce qu'on appelle ordinairement du nom de quantité. « L'absolue rigidité (*Sprödigkeit*) de l'un, doué de répulsion, s'est fondue dans cette unité qui cependant en même temps, comme contenant cet un et déterminée par la répulsion qui lui est immanente, est unité avec soi comme unité de l'existence hors de soi (*Ausser-sich-Seyn*) ». L'exclusivisme de l'un s'est changé en indifférence; indifférence à soi-même et indifférence à ce qui n'est pas soi. La quantité peut varier sans cesser d'être quantité. En devenant autre, elle reste elle-même. En tant que détermination de l'être, elle est une détermination incertaine et flottante, ou, comme dit Hegel, une détermination

qui n'en est pas une. La définition vulgaire de la quantité (ce qui peut être augmenté ou diminué) a été souvent critiquée comme tautologique; elle a néanmoins au point de vue spéculatif le mérite de faire ressortir ce caractère d'indétermination dans la détermination, qui n'est pas simplement une propriété de la quantité, mais constitue sa nature même.

Dans la quantité ainsi conçue, l'unité et la pluralité se sont absorbées, mais non d'une manière complète. Ainsi que l'attraction et la répulsion, elles subsistent virtuellement comme déterminabilités internes et enveloppées de la quantité. Pour que celle-ci se détermine effectivement, elles devront se reproduire, mais seulement à titre de moments abstraits de sa détermination. L'attraction qui prédomine d'abord et d'où est sortie la quantité apparaît explicitement comme continuité. Mais la continuité n'est que la possibilité de la discrétion, et ce nouveau moment n'est pas moins essentiel que le premier. Le continu et le discontinu ne sont pas, comme on l'imagine ordinairement, deux espèces de quantités, mais deux moments de la quantité, moments inséparés et inséparables. Ils doivent se retrouver dans toute quantité, quelle qu'elle soit. Le continu n'est quantité que parce qu'il est divisible, c'est-à-dire parce qu'il contient une discontinuité implicite. D'autre part le discontinu n'est qu'une pluralité de parties continues, chacune en soi et susceptibles d'être conçues comme constitutives d'une continuité. Si certaines quantités concrètes semblent absolument déterminées comme continues ou comme discontinues, cela tient uniquement à leur nature qualitative. Un tel exclusivisme est étranger à la quantité.

La quantité, comme unité de l'un et du multiple, est d'abord quantité indéfinie; je ne dis pas infinie. Elle est déterminable, mais non encore déterminée; elle est par suite virtualité pure. Pour exister elle doit se déterminer, cesser d'être la quantité en général et devenir une quantité, une grandeur donnée, un *quantum*. Pour cela l'unité et la pluralité que la quantité contient en soi doivent être posées explicitement. De cette façon la quantité devient nombre. Le nombre n'est plus la pluralité indéfinie qui s'oppose à l'unité. Il est la pluralité définie et par suite une. Il a pour élément l'unité, et lui-même est une unité. Il peut être pris pour unité et jouer exactement le même rôle que l'unité non définie comme nombre. Il est formé d'unités distinctes entre elles et indépendantes de la totalité qu'elles constituent, mais cette totalité est parfaitement déterminée en soi.

On n'y peut adjoindre et l'on n'en peut retrancher une unité élémentaire sans qu'elle cesse d'être ce qu'elle était, sans qu'elle se change aussitôt en un nouveau nombre. C'est en ce sens que le nombre est unité.

Ici se place une théorie détaillée des opérations arithmétiques; théorie très simple en elle-même, mais qui ne présente qu'un intérêt secondaire et que nous croyons pouvoir omettre sans nuire à l'intelligence de ce qui va suivre.

Le nombre comme tel est d'abord une quantité extensive, c'est-à-dire que les unités qui le composent demeurent distinctes les unes des autres et que l'unité du nombre lui-même reste toute extérieure ou formelle. De ce point de vue les unités composantes du nombre sont absolument équivalentes et indiscernables; il n'en est aucune qui ait quelque avantage sur les autres, quelque détermination dont celles-ci soient dépourvues. Mais d'autre part conformément à ce qui a été dit plus haut l'élément constitutif du nombre doit être aussi sa limite. Or l'élément du nombre c'est l'unité. Le nombre doit donc avoir sa limite dans l'unité. C'est ce qui a lieu en effet puisque le nombre change quand il acquiert ou perd une unité. Mais parmi les unités indépendantes que contient le nombre laquelle en sera la limite, laquelle lui donnera sa détermination? D'après ce que nous venons d'établir cette détermination ne saurait être le privilège d'aucune; toutes y concourent également, toutes contribuent à constituer la limite du nombre. En d'autres termes, toutes se rencontrent et se confondent dans cette limite à laquelle se réduit le nombre lui-même. Le nombre conçu ainsi comme concentré dans sa limite cesse d'être le nombre pour devenir le degré. A la quantité extensive a succédé la quantité intensive.

L'extension et l'intensité, de même que tout à l'heure la continuité et la discontinuité doivent être considérées non comme des espèces de quantités, mais comme des moments de la quantité. La dialectique par laquelle nous sommes passés de l'une à l'autre est en effet intrinsèque à l'idée même de quantité et n'est qu'une phase de son développement. Aussi toute quantité peut-elle et doit-elle se présenter sous un double aspect. L'extension c'est la quantité dans son existence extérieure, l'intensité c'est cette même quantité revenue en elle-même et concentrée dans son intériorité. Toute force physique ou morale manifeste son intensité par l'étendue de ses effets.

Dans le degré où ses unités constitutives se sont pénétrées et con-

fondues il semble que la quantité ait atteint sa parfaite détermination. Le degré n'est-il pas à la fois quantité et unité, n'est-il pas un indivisible où la pluralité n'existe plus qu'idéalement? n'est-il pas en un mot pour la quantité ce que l'un était tout à l'heure pour la qualité, le centre absolu où sont venues s'absorber toutes ses contradictions? Cependant il n'en est rien. L'être pour soi du degré, l'intériorité de sa détermination n'est qu'une apparence. Le degré n'est ce qu'il est que par les degrés précédents et suivants. Il n'est, par exemple, le vingtième que parce qu'il vient après le dix-neuvième et précède le vingt et unième, sa détermination réside donc véritablement hors de lui.

Toute quantité est nécessairement un *quantum*, une grandeur définie, exprimable par un nombre; mais d'autre part toute quantité, l'intensive aussi bien que l'extensive, est indifférente à sa limite. En se posant elle-même elle pose nécessairement un au-delà, mais un au-delà qui lui est homogène, qui est la continuation d'elle-même. La limite qui la sépare de cet au-delà n'est donc pour elle qu'une détermination arbitraire, extérieure et indifférente. A proprement parler elle n'existe pas pour elle. De la sorte la quantité ne se pose que pour se supprimer immédiatement. C'est là sa contradiction interne, contradiction dont elle n'a pu jusqu'ici triompher. Cette contradiction prend la forme du progrès à l'infini ou de la fausse infinité. La quantité, pour se réaliser, s'enferme dans une limite, mais cette limite lui demeurant indifférente ne la borne pas véritablement. La quantité dépasse sa limite, pénètre dans l'au-delà illimité. Elle ne peut cependant y pénétrer sans s'y abîmer qu'en y posant une nouvelle limite. Celle-ci devra être franchie de nouveau et cela à l'infini. Voilà de nouveau la fausse infinité que nous avons déjà rencontrée. Elle se présente maintenant à nous sous un aspect quelque peu différent, celui de la quantité. Étant donnée la nature de la quantité qui est de pouvoir être augmentée ou diminuée, la fausse infinité quantitative doit prendre une double forme et se développer en deux directions opposées. Elle donne ainsi naissance à deux concepts ou pseudo-concepts : l'infiniment grand et l'infiniment petit. L'un et l'autre contiennent une contradiction immédiate. Une grandeur supérieure ou inférieure à toute grandeur donnée est une grandeur qui n'en est pas une.

Ici Hegel s'arrête à discuter la nature et la signification de l'infini mathématique et par suite les fondements de l'analyse infinitési-

male. Il expose et critique en détail les diverses théories par lesquelles, depuis Newton et Leibniz, jusqu'à Lagrange et Carnot, les mathématiciens ont essayé de justifier leurs procédés de calcul et propose ses propres vues sur la matière. Quelque intéressante et importante que soit cette digression, elle est à la fois trop étendue et trop technique pour que nous puissions la résumer ici.

Nous retrouvons devant nous le progrès à l'infini, mais nous savons déjà ce qu'il signifie. Il est l'expression d'un *devoir être* (*Sollen*). La quantité doit être déterminée et ne saurait trouver en elle-même sa détermination. C'est la contradiction inhérente à sa nature qui se manifeste dans ce progrès, où elle court, pour ainsi dire, après sa détermination sans pouvoir jamais l'atteindre. La loi de ce progrès doit exprimer la vérité de la quantité, son être pour soi ou son infinité réelle. Or cette loi consiste en ceci que chacun des termes opposés se nie lui-même et pose son contraire pour s'y retrouver et s'y affirmer de nouveau. L'être pour soi de la quantité consiste donc à s'opposer un au-delà pour l'absorber immédiatement en soi-même, pour en faire un moment de sa propre existence et se donner par là sa détermination. C'est là ce qui a lieu dans le rapport quantitatif. Chacun des termes du rapport se nie lui-même, abdique en quelque sorte son indépendance en s'opposant l'autre terme comme son au-delà. Mais d'autre part c'est de cet au-delà qu'il attend sa détermination. Cet au-delà n'existe que pour lui; son unique raison d'être est de le compléter, de lui conférer ce qui lui manque. C'est donc au fond sa propre existence qui se continue dans son au-delà. Il n'en est séparé qu'en apparence. A eux deux ils ne sont que deux moments d'une même unité, c'est celle-ci qui existe à la fois dans l'un et dans l'autre, qui demeure identique et se maintient à travers leurs changements qu'elle règle et limite. En effet dans le rapport les termes ne sont pas tellement annihilés qu'ils aient perdu toute subsistance propre. Ils restent ce qu'ils étaient hors du rapport, c'est-à-dire des quantités. Comme quantités ils restent susceptibles d'accroissement et de diminution; mais ils doivent varier de telle sorte que la variation de l'un soit en même temps celle de l'autre et que le rapport lui-même subsiste inaltéré. Le rapport est donc le véritable infini quantitatif, l'être pour soi de la quantité. C'est en lui qu'elle atteint sa vérité. C'est aussi par lui qu'elle va passer dans son contraire. Le rapport est la négation de

la quantité immédiate. Dans le rapport celle-ci ne subsiste plus qu'à l'état de moment abstrait. Elle n'a plus qu'une existence relative et cette relativité même constitue sa qualité. La qualité reparaît donc déjà comme qualité de la quantité. La dialectique propre du rapport nous conduira à préciser la relation logique de ces deux déterminations et à reconnaître dans la qualité la vérité de la quantité. Nous serons ainsi amenés à comprendre que l'être véritable n'est ni la qualité pure, ni la pure quantité, mais l'unité de l'une et de l'autre : la qualité quantifiée ou la quantité qualifiée, en un mot la *mesure*. Hegel n'ignore pas que la forme du rapport peut être imposée à une quantité quelconque. Sous ce point de vue elle n'est que le symbole de certaines opérations à effectuer sur des nombres donnés et, par suite, ne présente au mathématicien aucun intérêt particulier. Mais pour la philosophie spéculative il en est tout autrement. Le rapport contient expressément formulée la détermination essentielle de la quantité. Ce qui n'était qu'impliqué dans la notion abstraite du *quantum* ou du nombre s'y trouve explicitement posé. Leur nature essentiellement relative s'y trouve pleinement manifestée. Or reconnaître la relativité de toute grandeur c'est pour la pensée une démarche d'une importance capitale.

PASSAGE A LA MESURE

Le rapport quantitatif est sous sa forme immédiate le rapport direct. Dans ce rapport les deux termes demeurent indéfiniment variables ; mais ils doivent varier de telle sorte que leur quotient reste le même. Dans ce rapport la qualité de la quantité n'est pas encore *posée*. Elle n'y existe qu'en soi, c'est-à-dire virtuellement ; en ce sens seulement que l'indépendance du quantum immédiat est niée. Chacun des termes n'a sa complète détermination que dans l'autre terme et par l'intermédiaire du quotient constant. Toutefois cette indépendance de la quantité immédiate qui est niée dans les termes est réaffirmée dans ce quotient. Il est en effet lui-même un quantum pur et simple. D'autre part ce quotient, qui est le rapport lui-même et, comme tel, devrait être présent aux deux termes, leur demeure extérieur. Leur variation en est indépendante et lui reste indifférente : elle n'est astreinte qu'à une condition, être la même pour les deux termes. On peut la concevoir comme la variation de l'unité

commune aux deux termes du rapport. Elle n'est par suite nullement conditionnée par la valeur du quotient constant. Les deux termes qui devraient être respectivement négatifs l'un de l'autre se continuent plutôt positivement l'un dans l'autre. Enfin le quotient constant qui en tant que rapport devrait être l'unité des deux termes, en tant que quotient ne saurait l'être. C'est ce qu'on voit si l'on égale le rapport à sa valeur et si l'on donne à cette égalité la forme A = B C, C étant le quotient constant. Ce nombre représentera en effet ou l'unité qui répétée B fois produit le nombre A, ou le nombre de fois qu'il faut répéter B pour obtenir A. C'est donc A qui, par rapport aux deux autres termes, est le concret, l'unité qualitative, dont les deux autres, et C en particulier, ne sont que les moments abstraits. Ainsi, en tant qu'expression de la nature qualitative du *quantum*, le rapport direct est contradictoire et faux. C'est donc hors de lui, dans une autre forme du rapport, que doit être cherchée la vérité de la quantité.

Dans le rapport inverse la dernière contradiction que nous avons signalée disparaît immédiatement. Ici ce qui est constant c'est le produit des deux termes. Chacun d'eux est donc effectivement rabaissé à l'état de moment abstrait et idéal d'une totalité concrète. Les deux termes sont posés comme négatifs l'un de l'autre et néanmoins se continuent l'un dans l'autre. Mais ils s'y contiennent négativement, l'accroissement de l'un étant diminution de l'autre. Chacun des termes tend à supprimer l'autre et à s'affirmer ainsi dans sa pleine indépendance, à être à lui seul la totalité du rapport; mais il n'y saurait parvenir car, avec l'autre terme, s'annulerait sa propre détermination. L'expansion indéfinie de chaque terme est donc en quelque sorte arrêtée par le rapport comme par une limite. Elle est un *devoir être* (*sollen*) et en elle reparaît le moment de la fausse infinité. L'au-delà que chaque terme paraît poursuivre n'est en définitive que la suppression de son contraire et, par suite, de la dépendance où ce contraire le retient. Toutefois cette fausse infinité se résout immédiatement en infinité vraie. Cet au-delà que chacun des termes poursuit en vain dans son accroissement illimité est déjà atteint et réalisé. Il existe dans le rapport lui-même. En tant qu'unité qualitative des deux termes celui-ci est l'*être pour soi* où chacun d'eux trouve sa vérité et sa pleine réalisation.

Toutefois une dernière contradiction subsiste. Le rapport, unité des deux termes, est encore ici un quantum immédiat. Cette immé-

diatité est en opposition avec ce qu'il doit être, avec la fonction qu'il doit remplir. Il est en soi négation de la réalité indépendante du quantum, suppression de la quantité comme telle. Il ne saurait donc exister conformément à sa notion que sous forme de détermination purement qualitative. C'est par leur qualité et par leur qualité seulement que les deux termes du rapport doivent être liés l'un à l'autre. C'est là ce qui se produit dans le rapport de puissances.

Le rapport de puissances (*Potenzen verhältniss*) est un rapport entre deux puissances différentes de deux quantités. Ce rapport est nécessairement ou direct ou inverse et, comme tel, un cas particulier des rapports déjà considérés. Il devrait donc, semble-t-il, présenter, au point de vue spéculatif, les mêmes défectuosités que ceux-ci. Mais Hegel ne s'attache dans le rapport de puissances qu'à ce qu'il a de caractéristique. Il néglige ses déterminations accessoires. D'abord les termes dont il considère la relation ne sont pas les puissances elles-mêmes, mais les nombres dont elles sont les puissances. Dans le rapport $\frac{a^m}{b^n}$ la relation intéressante n'est pas celle de a^m et de b^n, mais celle de a et de b. Or celle-ci est évidemment tout autre qu'un rapport direct ou inverse. Sans doute encore dans un semblable rapport chacun des termes ne trouve sa détermination dans l'autre que par l'intermédiaire d'un quotient constant, mais celui-ci n'est plus seul à produire cette détermination et il faut y faire intervenir la considération des puissances. C'est même celle-ci qui est désormais le facteur essentiel de cette détermination. On peut convenir, par exemple, de prendre pour unité le quotient constant. Dès lors il cesse de conditionner la valeur numérique des termes corrélatifs et celle de chacun d'eux ne dépend plus de celle de l'autre que par l'intermédiaire de leurs exposants respectifs. Au point de vue purement formel, une semblable convention peut être appliquée aux rapports direct et inverse. Mais par là ces rapports se trouvent qualitativement simplifiés et par suite dénaturés. La détermination d'un terme par l'autre cesse d'être médiate. Si dans le rapport direct le quotient constant est l'unité, les deux termes sont immédiatement égaux. Si dans le rapport inverse le produit constant est l'unité, chacun des termes est immédiatement l'inverse de l'autre. Dans le rapport de puissances au contraire, cette convention laisse intacte la nature qualitative du rapport, et la détermination réciproque des termes demeure médiate. D'ailleurs, quoiqu'il ne le dise pas expressément, Hegel semble dans ses raisonnements considérer

d'une façon particulière le rapport d'égalité entre une première puissance et un carré ($y = x^2$). Dans cette relation apparaît à la fois sous sa forme la plus simple et la plus pure la détermination spéculative qu'il veut mettre en lumière et qui se retrouvera combinée de mille manières avec elle-même ou avec d'autres plus élémentaires, non seulement dans le rapport de puissances pris en général, mais dans toutes les relations, algébriques ou transcendantes, qui peuvent exister entre des quantités. Si l'on examine cette relation simple en elle-même, écartant tout vain formalisme, il est clair que la liaison des deux termes, ce qui fait que chacun d'eux a sa détermination dans l'autre, c'est uniquement un rapport de qualités. Le rapport du carré à sa racine n'est pas un nombre, une tierce quantité différente à la fois de la racine et du carré, mais une qualité pure. C'est la qualité que possède le carré d'être un produit de deux facteurs égaux. C'est en prenant la forme de ce rapport que la quantité réalise pleinement sa notion, en ce sens que la puissance porte en elle-même, dans sa détermination qualitative, dans l'identité de l'unité répétée et du nombre de fois qu'elle doit être répétée, la condition de sa détermination quantitative ou numérique. Sa qualité ou son être intérieur détermine sa quantité ou son être extérieur. « Le rapport de puissances apparaît d'abord comme une forme extérieure qui peut être donnée à toute quantité, il a cependant avec la notion de la quantité cette relation étroite que dans l'existence à laquelle elle s'est élevée dans ce rapport, elle a atteint sa notion et l'a pleinement réalisée; ce rapport est la manifestation de ce que le quantum est en soi, il en exprime la détermination ou la qualité; ce par quoi il se distingue de ce qui n'est pas lui. Le quantum est la détermination indifférente, la détermination posée comme supprimée, comme limite qui aussi bien n'en est pas une, qui se continue dans son changement et y reste identique à soi-même. C'est ainsi qu'il est posé dans le rapport de puissances; son changement, son passage hors de soi dans un autre quantum y est déterminé par lui-même. »

Ainsi se trouve réalisée la notion de la quantité. Son rapport essentiel à son au-delà apparaît comme déterminé par elle-même, comme étant au fond un rapport avec elle-même, un rapport constitutif d'elle-même, autrement dit sa qualité.

Le résultat de toute cette dialectique est que la quantité n'est intelligible que comme quantité qualifiée ou comme mesure. Dans le rapport, et spécialement dans le rapport de puissances, elle s'est

déjà produite comme telle. Le rapport est déjà la mesure, mais la mesure formelle et abstraite. En prenant cette forme la quantité a prouvé son aptitude à devenir mesure, mais cette aptitude n'a pas encore trouvé les conditions de son emploi. Nous avons les cadres abstraits de toutes les mesures possibles, mais ces cadres demeurent vides. C'est que la qualité à laquelle la quantité s'est élevée n'est encore que sa qualité propre : la qualité de la quantité. Or cette qualité n'est qu'un mode de formation dont la quantité est susceptible. Elle n'exclut pas d'autres modes de formation également concevables. Elle n'est point par suite la qualité rigoureusement entendue. Aussi la quantité demeure-t-elle, en fin de compte, incapable de se déterminer complètement. Les termes du rapport ont leur détermination l'un dans l'autre, mais tous deux pris ensemble demeurent indéterminés. Pour que la mesure abstraite et virtuelle devienne mesure concrète et réelle, il faut que la forme vide du rapport reçoive un contenu. Ce contenu ne peut être que la qualité, la qualité proprement dite, celle qui s'oppose à la quantité. Il faut en un mot que le rapport quantitatif soit en même temps un rapport de qualités. Ainsi la quantité, dans laquelle était passée la qualité, ramène la qualité. Toutefois la qualité que nous avons ici n'est plus celle que nous avons laissée derrière nous : la qualité pure, exclusive du plus et du moins. C'est la qualité médiatisée par la quantité, la qualité qui contient la quantité ou la qualité quantifiée. La qualité pure et la quantité pure sont deux notions également vides et chacune se contredit elle-même. Leur vérité est dans leur unité où elles sont à la fois supprimées et conservées, niées en tant que déterminations exclusives et indépendantes, affirmées en tant que moments abstraits de l'être, moments à la fois irréductibles et inséparables. L'être véritable est donc à la fois qualité et quantité, il est l'unité indissoluble de l'une et de l'autre, c'est-à-dire la mesure.

MESURE

Toute chose est mesure, ou pour parler un langage plus populaire, toute chose a sa mesure et ne subsiste que par et dans sa mesure. Cette proposition semble un paradoxe et l'expérience paraît d'abord contredire la spéculation. Une longueur, un poids, etc., ne peuvent-ils croître sans limite assignable ? Mais regardons la chose de plus

près et nous reconnaîtrons que cette croissance indéfinie n'a lieu que dans l'abstrait. Laissons de côté les abstractions et les possibilités vaines pour ne considérer que les êtres, les totalités naturelles et données en fait, et nous verrons l'expérience s'accorder avec la dialectique. Tout être réel n'a-t-il pas une certaine grandeur totale, une certaine proportion de ses éléments ou de ses parties hors desquelles il ne peut subsister? Certes la grandeur absolue du tout et les grandeurs relatives des parties ne sont pas toujours des déterminations rigides et immuables. Elles peuvent comporter une certaine indétermination. Si, sous une pression constante, l'eau bout à une température fixe; si, pour former cette eau, un volume d'oxygène a dû se combiner avec deux volumes d'hydrogène, ni plus ni moins; si la taille d'un animal et les proportions de ses membres peuvent varier dans une large mesure, sans même que cet animal devienne à proprement parler un monstre, il y a cependant une limite que ne dépassera jamais la variation normale, ni même la variation monstrueuse. Elles oscilleront nécessairement autour d'une moyenne qui peut être considérée comme la mesure propre de cet être.

Les sophismes antiques du *tas*, du *chauve*, de la *queue de cheval* ne sont pas, comme on l'admet généralement, de vains jeux d'esprit. On peut du moins prêter avec vraisemblance à leurs inventeurs un dessein sérieux : celui de mettre en lumière le rapport, capital quoique souvent impossible à définir, qui unit la quantité à la qualité. C'est par la quantité que la destruction s'attaque à l'être qualitatif. L'organisme périt par l'atrophie ou l'hypertrophie de ses parties, par l'affaiblissement ou l'exagération de leur activité. Un État est ruiné par le décroissement ou l'accroissement excessif de sa population ou de ses richesses.

Le point de vue de la mesure est, selon Hegel, le point de vue propre de l'esprit grec en tant qu'esprit national. Dans la morale, dans la politique, dans l'art et dans la religion, la Grèce la première a su s'élever à la conception de la mesure, d'autre part elle ne l'a point dépassée. Seuls ses plus grands représentants, Platon et Aristote, sont parvenus au point de vue de l'Essence, et même par instants à celui de la Notion.

Le procès dialectique ne saurait d'ailleurs s'arrêter à la mesure. En la déterminant avec plus de précision, nous y découvrirons des contradictions nouvelles qui nous obligeront à la nier à son tour et à nier avec elle toute la sphère de l'être immédiat.

La mesure est l'unité de la quantité et de la qualité, mais elle est d'abord telle comme existence immédiate. Elle est un certain quantum d'une certaine qualité (longueur, poids, température) arbitrairement choisi comme unité à laquelle on compare les grandeurs homogènes. Il est clair que la mesure ainsi entendue n'est pas la mesure telle qu'elle est dans sa notion. Elle n'est pas mesure en soi et pour soi. Elle n'est mesure que d'une façon toute extérieure et conventionnelle. Lors même qu'on chercherait dans quelque détermination constante des objets naturels (méridien terrestre, longueur du pendule qui bat la seconde, points de congélation et d'ébullition de l'eau), l'unité fondamentale d'un système de mesures, le choix de cette unité, quoique motivé et même solidement motivé, n'en demeurerait pas moins arbitraire. D'ailleurs l'application de cette unité aux choses qu'on veut mesurer est à l'égard de ces choses un processus extérieur et subjectif, auquel elles demeurent étrangères et indifférentes.

Pour que la mesure soit ce qu'elle doit être, il faut qu'elle se produise comme détermination par la qualité d'un quantum indifférent, comme spécification de la quantité par la nature propre de l'être qualitatif, comme suppression par la qualité de l'indétermination inhérente à la qualité pure. C'est ce qui semble se réaliser quand un corps froid se trouve amené dans un milieu plus chaud que lui. Il n'emprunte au milieu que la quantité de chaleur nécessaire pour s'élever à la même température et cette quantité varie avec la nature, c'est-à-dire avec la qualité du corps considéré : elle est essentiellement spécifique.

On pourrait croire qu'il y a là spécification d'un quantum indifférent par la qualité du corps qui n'en prend que ce qu'exige sa nature; mais en réalité le phénomène est plus complexe. Le milieu n'est pas une source inépuisable de chaleur. Lui-même est un corps ayant lui aussi une certaine masse et une certaine chaleur spécifique. Nous sommes donc réellement en présence d'un *rapport de mesures*, détermination de la notion que nous retrouverons et examinerons un peu plus loin. Nous ne pouvons d'ailleurs donner aucun exemple irréprochable de celle que nous avons ici. Dans la réalité la quantité actuellement indéfinie ne saurait en effet exister. Elle n'est jamais et ne peut être qu'une apparence.

C'est ce qui fait la contradiction de ce moment de la mesure. Cette contradiction tient à ce que la quantité à spécifier et la qualité qui

doit la spécifier sont conçues comme deux existences séparées. L'une est par suite considérée comme actuellement indéfinie, l'autre comme mesure déterminée. Or l'indéfini n'existe réellement que comme indéfiniment variable. Par suite, à chaque instant ce sont deux quantités finies que nous avons l'une en face de l'autre. Si l'une des deux demeure fixe, ce n'est plus qu'un certain quantum déterminé. La fixité de la mesure s'oppose à la variabilité de la quantité, mais d'une manière immédiate qui n'a rien de spécifique. En un mot nous sommes ramenés au moment précédent de la mesure. Si les deux quantités varient dans un rapport direct ou inverse il n'y a en cela rien non plus de spécifique. Pour échapper à la contradiction il faut concevoir la variabilité indéfinie du quantum à mesurer et la fixité de la mesure comme réunies en un seul *quelque chose*; en un même être ou en un même fait. Cela ne peut avoir lieu que d'une manière : c'est que deux déterminations qualitatives, distinctes quoique inséparables, varient ensemble quantitativement de telle sorte que, le mode de variation de l'une n'étant pas spécifié et pouvant être conçu comme un accroissement continu en progression arithmétique, la variation de l'autre prenne une forme spécifique déterminée par la qualité. Il faut en un mot que la seconde quantité s'exprime au moyen de la première par une puissance de celle-ci ou par une fonction plus complexe. C'est ainsi que la surface du carré et le volume du cube varieront comme la seconde ou la troisième puissance du nombre qui en exprime le côté ou l'arête. C'est ainsi que dans la chute libre des corps l'espace parcouru sera proportionnel au carré du temps employé à le parcourir. Nous retrouvons ici le rapport de puissance, mais non plus sous la forme abstraite où nous l'avons considéré plus haut. Il a pris corps et s'est donné une existence immédiate dans des quantités intrinsèquement qualifiées, distinctes quoique inséparables, qu'il nous permet de mesurer l'une par l'autre. L'idée de la mesure semble donc s'être ici pleinement réalisée.

Mais, à y regarder de près, on voit qu'il n'en est rien. Les deux qualités ne sont ici en rapport que par leur quantité. Elles-mêmes demeurent en dehors de ce rapport. Elles sont radicalement hétérogènes. Par suite leurs quantités respectives n'ont encore au fond qu'un rapport extérieur et où pénètre l'arbitraire. La surface du carré aura pour mesure le carré du nombre qui exprime son côté, mais à la condition qu'on prenne pour unité de surface le carré qui

a pour côté l'unité de longueur. La formule $e = a\,t^2$ exprimera l'espace parcouru par un corps qui tombe en fonction du temps de sa chute, mais à condition que le coefficient représente l'espace parcouru dans l'unité de temps. Or ce sont là des conventions arbitraires. Il n'y a aucun rapport intrinsèque entre l'unité de longueur et l'unité de surface considérées abstraitement, ni entre l'unité de temps et la loi de la chute des corps. En un mot les formules de mesure, pour prendre un sens déterminé, exigent qu'on établisse entre les unités des quantités mesurées une concordance artificielle, une concordance que la nature ne donne pas et qui n'est que de convention. Mais cette concordance se manifeste ici comme exigée par l'idée de mesure. La mesure ne saurait être, comme nous avons montré qu'elle le doit, une détermination intrinsèque et essentielle des choses, si cette exigence n'est nulle part satisfaite. Nous sommes jusqu'ici restés dans le domaine de la mesure abstraite, mais la mesure abstraite ne saurait, ainsi que nous le voyons clairement désormais, exister ou même être conçue comme totalité de la mesure. La mesure abstraite plus ou moins arbitraire doit reposer en fin de compte sur la mesure réelle.

La mesure réelle est un rapport constant de mesures (mesures immédiates). Dans la constance de ce rapport disparaît l'arbitraire des mesures immédiates dont il est l'unité. Les unités de volume et de poids sont arbitrairement déterminées, mais le rapport des poids de deux corps pris sous un même volume est un nombre fixe, indépendant de toute convention et déterminé seulement par la nature qualitative de ces deux corps. C'est là une mesure réelle. Quoique cette détermination de l'idée n'appartienne en propre à aucune science particulière, c'est la chimie qui fournit ici les exemples les plus typiques. En vertu de la loi des proportions définies, les corps ne se combinent que dans certains rapports fixes. Si l'on prend pour unité la quantité d'un corps déterminé qui entre dans une suite de combinaisons, les quantités correspondantes des autres corps seront exprimées par certains nombres. Ces nombres peuvent être considérés comme les unités de combinaison de ces corps. Or l'unité de combinaison de chacun d'eux est la même à l'égard de tous les autres; si bien que chacun peut indifféremment jouer envers les autres le rôle de mesure ou de quantité mesurée. Ici se produit comme fait immédiat cette correspondance des unités qualitatives où nous avons reconnu tout à l'heure une exigence de l'idée de mesure.

Le rapport quantitatif de deux termes n'est plus seulement, comme dans la sphère précédente, déterminé par la qualité. Il est un rapport des qualités elles-mêmes, la condition de leur passage dans une qualité nouvelle, celle du composé. La mesure atteint ici sa vérité; son être est devenu adéquat à sa notion.

Toutefois dans la mesure la quantité demeure impliquée, et par suite la variabilité qui lui est inhérente. La mesure se produit comme fixation de cette variabilité, mais cette fixation ne saurait être que provisoire. La concevoir comme définitive et absolue serait nier absolument la quantité, et par suite la mesure elle-même. Ainsi dans la mesure, la qualité fixe, c'est-à-dire nie la quantité, mais la quantité la nie à son tour et par sa variation la détruit. Il est vrai que c'est pour amener de nouvelles mesures et par suite de nouvelles qualités (loi des proportions multiples). Nous avons donc devant nous pour la troisième fois le progrès à l'infini, l'alternance indéfinie de l'affirmation et de la négation. Ici les deux termes qui s'opposent sont la qualité et la quantité. La solution de l'opposition est toujours la même quant à la forme. Ici encore le vrai infini se produit comme être-pour-soi. Chacun des termes ne se nie que pour se retrouver lui-même dans la négation de son contraire; chacun fait de ce contraire un moment de lui-même, chacun s'élève par là à la véritable infinité. Cette infinité n'est plus ici celle de la qualité pure, ni celle de la quantité, c'est l'infinité plus concrète de l'être total, qui se maintient identique à soi à travers tous les changements quantitatifs ou qualitatifs. Ce qui est démontré ici c'est que le changement est en même temps persistance ; que c'est un seul et même être qui apparaît tour à tour en diverses déterminations. Ces déterminations se trouvent par là niées, supprimées en tant qu'existences indépendantes et rabaissées au rôle d'états ou d'accidents fugitifs d'un substratum immuable.

Nous pouvons maintenant résumer la dialectique de l'être. L'être pur, exempt de détermination et de négation, est la contradiction immédiate. L'être ne peut se concevoir que dans son unité avec son contraire, c'est-à-dire dans le devenir. Le devenir d'ailleurs doit être un devenir déterminé. Il apparaît d'abord comme une continuité de qualités distinctes qui néanmoins n'existent que par leurs rapports réciproques, qui se touchent en quelque sorte et se limitent les unes les autres. Mais la qualité pure, dénuée de quantité, sans extension

ni degré, ne saurait être limitée sans par cela même être supprimée. Sa limite est sa négation et, comme la qualité est indivisible, sa négation l'atteint et la détruit tout entière. La qualité pure est donc contradictoire en soi.

Toutefois la chose peut être envisagée d'un autre point de vue. On peut concevoir la limite comme posée par la qualité elle-même qui ne la pose que pour la nier et se réalise en l'absorbant. Ainsi considérée la qualité cesse d'être bornée par le dehors et se détermine absolument elle-même. Mais elle cesse par cela même d'être une qualité particulière en rapport avec d'autres qualités. Elle est pur rapport avec soi, exclusion absolue de l'autre; en un mot elle est devenue l'un.

L'un, par la négativité qui lui est propre, se disperse en une pluralité indéfinie, ou, si l'on veut, à la continuité primitive du devenir qualitatif se substitue une multitude d'uns isolés, dispersés dans le néant ou le vide. Le monde des qualités changeantes a disparu pour faire place au monde des uns tous identiques et équivalents, respectivement séparés par la répulsion, mais maintenus en présence par l'attraction.

De ce point de vue l'être est éternel et immuable. Le devenir se réduit à une pure apparence. Il n'est que le groupement variable et contingent des *uns*. Mais cette poussière d'atomes dispersés dans le néant peut-elle être considérée comme la réalité ultime? En s'opposant à la pluralité et en se mettant en rapport avec elle, l'un a manifesté son abstraction. La vérité n'est ni dans l'un, ni dans son contraire le multiple; elle est dans leur unité et celle-ci est la quantité. A la discontinuité radicale du monde atomistique succède la continuité uniforme de la quantité pure. Cependant l'être ne saurait sans s'anéantir sombrer dans l'indétermination de la quantité. La quantité doit se déterminer, se résoudre en quantités définies soutenant entre elles des rapports précis. En tant que pure quantité elle comporte bien la détermination; mais cette détermination lui demeure extérieure et étrangère. Les limites qu'on lui assigne ne la limitent pas réellement. Elles sont de pures possibilités abstraites et rien de plus. La quantité ne peut être déterminée efficacement que par la qualité. La vérité de l'être n'est donc ni la qualité pure, ni la pure quantité, mais l'unité de l'une et de l'autre ou la mesure. L'être est donc un ensemble d'existences à la fois qualifiées et quantifiées. Par leur quantité ces existences sont dépendantes et soli-

daires, se relient et se pénètrent, se continuent l'une dans l'autre; par leur qualité elles se distinguent et s'opposent. L'être est ainsi à la fois un et multiple, continu et discontinu, immuable et changeant. Il est en définitive le substratum permanent de modifications passagères, la matière identique dans la diversité des formes, la réalité une sous la multiplicité des apparences.

L'être ainsi conçu est ce que Hegel appelle l'indifférence absolue. Or cette indifférence absolue n'est-elle pas l'absolue contradiction? Elle n'a d'existence que dans ses modifications et cependant elle leur est indifférente. Elles se produisent en elle, mais non par elle. Elle en est le substrat ou le lieu, elle n'en est pas le principe. Elles semblent lui venir du dehors. En tant qu'unité quantitative de ses moments, elle est en quelque sorte rapport quantitatif inverse, un moment déterminé ne pouvant croître quantitativement qu'aux dépens des autres, et cependant en elle-même elle n'est pas une quantité. Elle règle et limite l'accroissement quantitatif de ses divers moments, mais elle ne le produit pas. Enfin, en tant qu'elle est l'unité qualitative de ses moments, qu'ils doivent être partout où elle est, aucun de ces moments ne devrait s'étendre au delà de l'autre, être où l'autre n'est pas, c'est-à-dire qu'ils devraient croître ou décroître quantitativement dans le même rapport. Or nous venons de voir que d'autre part la conclusion contraire s'impose également. C'est que l'indifférence absolue n'est qu'en soi ou virtuellement l'unité de ses déterminations. Elle ne peut l'être réellement que comme fondement ou raison d'être et ne s'est pas encore déterminée comme telle. Mais elle se détermine ici déjà comme contradiction avec soi-même, comme incompatibilité absolue de sa réalité et de sa notion, de ce qu'elle est et ce qu'elle doit être. En un mot, elle est sa propre négation. L'indifférence comme négativité absolue, comme négation de son être immédiat et par suite de la totalité de l'être qui s'y est absorbée, n'est plus l'indifférence mais l'essence. L'essence c'est la négation radicale de l'immédiat et du donné, c'est la médiation absolue. L'essence est d'abord comme l'être pure identité avec soi-même, mais cette pure identité avec soi est celle de la négation. L'essence nie l'être comme immédiat et nie elle-même sa propre immédiatité. Sa nature est de se scinder elle-même et de produire en elle-même ses propres déterminations. Celles-ci par suite sortent de l'essence, mais y demeurent contenues, elles n'ont aucune existence extérieure et indépendante; aussi à l'inverse de celles de

l'être, sont-elles marquées tout d'abord du sceau de leur double relativité : relativité de chacune à son opposée, et de toutes deux à leur unité. Aussi ne passent-elles plus l'une dans l'autre, mais plutôt se réfléchissent l'une sur l'autre.

Subjectivement le point de vue de l'essence est celui de la réflexion. La pensée prend d'abord l'être comme il se donne; c'est pour elle un objet extérieur qu'elle se propose simplement de s'assimiler, de rendre intérieur à elle-même. Mais cet objet immédiat se révèle contradictoire et inintelligible. La pensée se voit ainsi contrainte à s'élever au-dessus de lui pour le comprendre, à sortir de l'immédiat et du donné, à chercher au delà de lui le principe qui l'explique. L'être qu'elle perçoit n'est plus dès lors pour elle qu'une apparence insignifiante et vaine en elle-même, mais à travers laquelle elle se flatte de découvrir la vérité ou l'essence. L'essence c'est l'être véritable, τὸ ὄντως ὄν de Platon, l'être qui échappe aux sens et à la perception immédiate, mais se révèle à la réflexion et à la science.

Dans les questions tour à tour abordées par la *science de l'être* le lecteur a sans peine reconnu les problèmes fondamentaux de la philosophie grecque. Aucun penseur depuis Aristote ne les avait soumis à un examen systématique. Il est cependant peu croyable que sur ces questions l'antiquité ait dit le dernier mot; que vingt siècles de spéculation et de recherches scientifiques n'aient en aucune mesure rendu plus claires et plus distinctes les notions élémentaires sur lesquelles repose toute connaissance. Sans doute peu de philosophes modernes seraient disposés à tenir pour des axiomes indiscutables les solutions qu'Aristote a données à ces problèmes essentiels. Eux-mêmes les résolvent à leur manière, mais implicitement et à propos d'autres problèmes. Hegel a compris qu'il convenait de les poser de nouveau en termes exprès. Cela lui a permis de retrouver la philosophie dans son histoire; de montrer la continuité de son évolution à travers la diversité des systèmes et d'établir que son propre système, loin d'être un incident insignifiant de cette évolution, en est le terme nécessaire, qu'il contient et résume tous les autres, et qu'un autre ne pourrait le dépasser qu'en l'absorbant. Il y a gagné également, comme nous le verrons par la suite, de pouvoir formuler avec rigueur et précision les questions plus spéciales qu'agite la philosophie moderne et d'en rendre par cela même la

solution possible. Si sous les noms divers de criticisme, de positivisme, d'évolutionisme, d'agnosticisme, le doute sceptique, quoique impatiemment supporté, envahit de plus en plus les esprits, la faute en est uniquement à notre faiblesse spéculative, à notre impuissance à penser systématiquement. Chacun demande à la philosophie la confirmation de ses croyances vagues et de ses aspirations mal définies, la démonstration de ses préjugés moraux, religieux ou irréligieux, et se désespère de ne l'y pas trouver. C'est là singulièrement méconnaître la nature de cette science. La philosophie n'est pas une révélation : elle ne nous découvre rien d'un autre monde. Même de celui-ci elle ne nous apprendra rien qui soit radicalement nouveau. Elle n'est que l'effort de la raison pour comprendre l'expérience et se comprendre elle-même. Elle est l'accord et l'harmonie de nos connaissances et ne saurait être rien de plus. La raison n'est pas un oracle chargé de répondre à toutes les questions qu'il nous plaira de lui adresser : profondes ou frivoles, sensées ou insensées. Elle ne résoud et n'est tenue de résoudre que celles qu'elle se pose elle-même et celles-là seules ont droit de cité dans la science philosophique.

(*A suivre.*) GEORGES NOEL.

DE LA NATURE

DES

EXPLICATIONS DES PHÉNOMÈNES NATURELS

DANS LES SCIENCES EXPÉRIMENTALES [1]

Il me paraît, avant de commencer, nécessaire de faire une courte remarque sur la terminologie que j'emploierai. Chaque corps de métier a son langage, son jargon propre, et nous n'échappons pas à la règle commune. Les mots sont ainsi exposés à changer de sens suivant ceux qui s'en servent : d'où des ambiguïtés fâcheuses.

C'est ainsi que j'emploierai le mot métaphysique dans le sens de philosophie naturelle ou de *métaphysique des sciences*, sans prétendre empiéter par là le moins du monde sur le domaine de la philosophie. La métaphysique — selon l'acception traditionnelle, peut-on dire, chez les savants — est l'ensemble des principes ou des données *a priori pratiquement* nécessaires à l'explication des faits.

Sans remonter au delà, je lis dans une traduction de la méthode des fluxions de Newton : « La *métaphysique de la géométrie* était fixée depuis longtemps, celle du calcul infinitésimal ne l'est pas encore ». Cette même expression « métaphysique de la géométrie », employée pour signifier les axiomes et les méthodes de la géométrie, se retrouve dans une lettre de Descartes au père Marsenne de 1639.

Je lis dans l'histoire de l'Académie de Fontenelle (1703) à propos de la force des machines en général : « Nous en donnerons ici la métaphysique qui n'est pas moins démonstrative, et qui est peut-

1. Cours professé à la Faculté des sciences de Toulouse. Nous avons cru devoir laisser à cette étude sa forme primitive de leçon. C'est le premier chapitre d'un ouvrage qui doit paraître chez G. Carré sous le titre : « Développement des notions fondamentales de la mécanique aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles ».

être plus intelligible ». Cette métaphysique c'est le principe des vitesses virtuelles assez mal énoncé. Plus tard en 1743 d'Alembert dans la préface de sa dynamique parle « de la métaphysique des lois de la percussion ».

Au commencement du siècle Carnot écrit un traité « sur la métaphysique du calcul infinitésimal ». Et dans le courant de ce siècle tous les mathématiciens, j'entends ceux qui ont fait métier de science, emploient le mot métaphysique dans le sens de l'ensemble des règles ou des raisonnements qui légitiment les méthodes des mathématiques, tous les physiciens dans le sens des propriétés données *a priori* à la matière, ou des lois posées *a priori* pour l'explication des phénomènes.

Aucune difficulté pour les mots *objet* et *sujet*. Ils sont passés dans le langage usuel, et les savants les emploient dans leur sens vulgaire. On n'a qu'à relire dans l'acoustique de Helmholtz tout ce qui a trait aux sensations subjectives et dans son optique tout ce qu'il dit des phosphènes, images accidentelles, etc.

Pour les mots *substance*, *essence*, etc., ils sont employés dans le sens de corps *pondérables* ou *non pondérables*, et désignent quelque chose qui peut se mesurer, et qui a certaines qualités.

Enfin quand je vous parlerai d'infiniment petits ou d'infiniment grands, vous voudrez bien n'entendre par là que des termes parfaitement définis en mathématiques.

En résumé, messieurs, je prie ceux d'entre vous qui ont l'habitude de la pensée philosophique, de bien vouloir oublier le sens qu'ils ont pu donner aux mots, d'entendre les expressions que j'emploierai ou dans le sens le plus banal, ou dans le sens très précis que leur attribuent les savants, et dans ce cas j'aurai toujours soin de les définir.

Ce cours n'a d'autre prétention que de vous livrer les réflexions que peuvent suggérer à un savant, purement savant, la science et son histoire.

*
* *

Qu'est-ce qu'une *explication*, dans les sciences naturelles?

Il est capital de préciser le caractère de ces explications, afin de savoir ce qu'on peut raisonnablement exiger de ces sciences, et ce qu'il serait puéril et inutile de leur demander.

Tel sera l'objet de notre première leçon; telle sera aussi l'idée directrice et fondamentale de ce cours.

Or voici, d'avance, et d'une façon très générale, pour rendre plus aisées les discussions qui vont suivre, les résultats auxquels nous aboutirons et dans cette leçon et dans ce cours.

Il y a deux conditions fondamentales sous lesquelles nous imaginons les phénomènes : le *temps* et l'*espace*.

Il y a en outre des principes *intellectuels* soit *évidents* (les principes logiques), soit d'une évidence presque logique (les principes mathématiques) qui s'appliquent au temps et à l'espace lui-même.

De plus la sensation nous fournit un certain nombre d'états de conscience, parmi lesquels on a de tout temps distingué celui ou ceux (peu importe pour la question présente) auxquels correspondent les trois espèces de phénomènes que nous désignons en mécanique sous le nom de *forces*, de *chocs* et de *travaux*.

Or expliquer la nature, c'est ramener les phénomènes à ce qui est l'objet de ces trois états de conscience, soit à des *forces*, soit à des *chocs*, soit à des *travaux*.

Par quels procédés y parvient-on? En d'autres termes, comment crée-t-on une science expérimentale?

La première nécessité est de classer les phénomènes dans des cadres appelés *lois*.

Nous étudierons donc les diverses méthodes qui ont pu servir à ce but, et nous aurons soin de distinguer celles que l'on pourrait imaginer de la seule qui ait jamais servi.

Ces lois résument les résultats des expériences; elles leur donnent par le postulat de la méthode inductive une généralité plus grande; et surtout, et enfin, elles expriment mathématiquement les relations des phénomènes.

Ces lois découvertes nous les réunissons entre elles dans des cadres artificiels plus vastes appelés *théories*.

De ces théories nous déterminerons la valeur, nous discuterons la nécessité objective. Nous reconnaîtrons ainsi que la partie essentielle, certaine, de ces théories est ce qu'on appelle les *équations différentielles*, c'est-à-dire des formes très générales qui embrassent une infinité de phénomènes particuliers. Nous classerons à leur tour ces formes pour chercher si certaines d'entre elles n'auraient pas quelque importance, soit objective, soit subjective, plus particulière.

Et parmi toutes nous distinguerons précisément celles qui relient

au temps et à l'espace les forces, les travaux et les chocs. Celles-là sont ou nous paraissent fondamentales, parce que, répondant aux états de conscience qui seuls nous paraissent transmis directement du dehors, elles nous semblent nécessairement avoir leur contrepartie objective dans les phénomènes.

Ces formes, nous essaierons de les dégager de leur représentation perceptible, nous parviendrons peu à peu à les considérer comme l'explication définitive des choses; ajoutons, pour anticiper sur nos dernières conclusions : explication singulièrement incomplète. Nous démontrerons ainsi notre impossibilité absolue à rien imaginer de concret hors de nos états de conscience, l'inanité de toutes les explications métaphysiques, l'aboutissement à une pure explication *formelle* et *algorithmique* des choses.

I

Il est banal de dire que nous ne comprenons que très imparfaitement les notions les plus vulgaires et les plus simples en apparence. Dès que nous cherchons à approfondir les idées d'espace et de temps, nous rencontrons de telles difficultés que le savant se contente d'admettre l'espace et le temps et leurs propriétés en manière de postulat. Car outre que l'on ne peut tout expliquer sans tomber dans un cercle vicieux, les explications seraient ici plus obscures que les notions à élucider. D'ailleurs — *sans prendre cette proposition autrement qu'en un sens expérimental*, — qu'ils constituent la réalité ou qu'ils soient simplement des formes de notre pensée, nous vivons dans l'espace et le temps, et cela suffit pour que nous croyions comprendre nettement (*j'entends au sens pratique*) ce que renferment ces notions.

En fin de compte, tout ce que nous connaissons du monde extérieur se réduit à une série d'états de conscience, se déroulant dans le temps, et dont nous objectivons les causes dans l'espace à l'aide de procédés, d'un mécanisme tout à fait inconnu, procédés que nous appelons *sensations* et que nous localisons dans des organes spéciaux, les *sens*. Ce n'est évidemment pas le lieu de discuter la question de la réalité extérieure de ces causes, de décider si elles sont antérieures à l'état de conscience ou postérieures; en un mot si le monde existe ou si nous le construisons : cela importe fort peu dans les études actuelles.

Cherchons à classer ces états de conscience correspondant aux sensations et à en déterminer le degré de clarté. Le sens du toucher et le sens musculaire nous fournissent les plus importantes : notion d'*effort*, un poids qu'on tient soulevé; notion de *choc*, une table qui vous heurte; notion de *travail*, un corps que l'on soulève; notion de température.

Bien qu'à proprement parler ces notions soient aussi claires ou, si l'on veut, aussi obscures les unes que les autres, il ne nous en semble pas ainsi, et l'on a toujours accordé aux trois premières notions une facilité plus grande à être comprises. Aussi depuis les temps les plus reculés, les physiciens — ce terme étant pris dans le sens le plus vaste — se sont efforcés de tout ramener à des pressions, des chocs et des travaux.

Ainsi les anciens, Pythagore, Épicure, considéraient la vision comme une sorte de toucher, imaginaient que les rayons visuels palpaient l'objet regardé. Aristote, dont les idées sont les plus nettes sur ce sujet, concevait un milieu intermédiaire entre l'objet et l'œil, et Descartes lui-même se représente la sensation lumineuse comme un choc. Voici comment il s'exprime dans sa Dioptrique : « Il vous est bien sans doute arrivé quelquefois, en marchant de nuit sans flambeau par des lieux un peu difficiles, qu'il fallait vous aider d'un bâton pour vous conduire, et vous avez pu remarquer que vous sentiez, par l'entremise de ce bâton, les divers objets qui se rencontraient autour de vous... Et pour tirer une comparaison de ceci, je désire que vous pensiez que la lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive qui passe vers nos yeux par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, de même *façon* que le mouvement ou la résistance des corps que rencontre un aveugle, passe vers sa main par l'entremise de son bâton. » Nos idées sur le mécanisme de la vision, pour être plus précises, n'en sont pas moins du même ordre.

Pour le son, on eut plus tôt une notion exacte de la façon dont il se transmettait à l'oreille; Aristote savait que c'est l'air qui lui sert de véhicule, et depuis très longtemps on attribue la sensation auditive à des impulsions communiquées par l'air au tympan. Laissons de côté les sensations du goût et de l'odorat sur lesquelles on ne sait encore absolument rien et qui sont tellement subjectives qu'elles échappent pour ainsi dire aux procédés de la science. Il est remar-

quable que dès Aristote on expliquait la sensation de température par l'action de particules en mouvement extraordinairement petites et prodigieusement rapides. Descartes se représente ainsi la chaleur : « C'est une agitation des petites parties des corps terrestres, qu'on nomme en eux la chaleur, principalement lorsqu'elle est plus grande que de coutume et qu'elle peut mouvoir assez fort les nerfs de nos mains pour être sentie » ; et il ajoute un peu plus loin : « Ce mouvement étant une fois excité dans les corps y doit demeurer jusqu'à ce qu'il puisse être transféré à d'autres corps ».

Pour quelles raisons le choc, le travail et l'effort ont toujours été plus ou moins obscurément regardés comme des phénomènes fondamentaux, c'est ce que nous n'avons pas à examiner ici. Une de ces raisons est sans doute que notre esprit répugne à admettre une action quelconque sans qu'il y ait contact : nous voulons que la cause soit prochaine et dans le temps et dans l'espace. Non seulement une cause doit précéder son effet; encore voulons-nous en saisir la relation pour ainsi dire apparente. Et de cette disposition même, peut-être pourrait-on trouver dans les lois de la pensée quelque cause plus profonde. Pour Descartes, en particulier, il est possible que l'espoir d'une adaptation aisée de ces phénomènes aux formes mathématiques, et plus généralement à la forme universelle d'intelligibilité dont les mathématiques, selon lui, fournissent seulement un type, soit la vraie raison de son choix : d'autant plus qu'il avait découvert à quelles unités rapporter la mesure du choc et du travail.

En définitive nous trouvons à la base de toutes les sciences de la nature, outre l'espace et le temps, notions sous lesquelles nous concevons toujours les phénomènes, trois notions immédiates et fondamentales : premièrement l'*effort*, poids que l'on supporte, mur qui résiste, tension d'une corde; secondement, le *choc*, ou l'impulsion, heurt d'un corps en mouvement, arrêt brusque de notre corps sur un obstacle ; troisièmement le *travail*, chariot qu'on traîne, poids qu'on soulève, généralement, tout ce qui implique à la fois mouvement et fatigue. Puisque nous ne pouvons rien savoir du monde extérieur que ce qui nous est transmis de lui par les sens, puisque le résultat de la perception se borne qualitativement à ces états de conscience, que nous voyons l'esprit humain tendre toujours à les ramener à ces trois notions qu'il considère comme fondamentales, les explications du monde extérieur vont reposer nécessai-

rement sur ces notions. Il faut y ajouter de nouveaux éléments.

Ce sont les *principes* ou *postulats indémontrables*.

Ce sont d'abord les principes *logiques d'identité ou de contradiction*.

Puis d'autres dont les liens avec les formes mêmes de notre pensée sont si intimes, qu'ils nous paraissent incontestables. On les admet comme axiomes et on en tire les sciences *mathématiques*.

Ainsi à l'aide des principes d'*identité* et de *contradiction*, des axiomes mathématiques, on est parvenu à construire les mathématiques, l'algèbre et les diverses méthodes de calcul. En y joignant la notion d'*espace* on a établi la *géométrie*. En y joignant la notion de *temps* on a établi la *cinématique*, qui est la science du mouvement considéré indépendamment des causes qui le produisent. Ces diverses sciences ne sont qu'un prolongement de la *logique*, ont identiquement le même degré de certitude, et ce serait faire une étrange méprise que de croire que les mathématiciens ont douté le moins du monde de cette certitude, parce qu'ils ont inventé une géométrie non Euclidienne et une théorie de l'espace à quatre dimensions. Ces diverses méthodes de calcul sont des ensembles d'algorithmes; ce ne sont pas des représentations de quelque chose qu'on suppose exister objectivement. Quand un géomètre prétend que deux cercles se coupent toujours en quatre points qui sont à l'infini, il est clair que ce n'est là qu'une manière commode d'exprimer un certain résultat de calcul et qu'il ne fait que retrouver une généralisation conventionnelle qu'il avait implicitement introduite dans ses formules.

II

Mais en dehors des principes précédents, des principes *intellectuels*, comme les appelle Mariotte, et des principes *mathématiques* qui n'en sont que le développement, en dehors aussi des faits expérimentaux, il y a les principes que, faute d'un nom meilleur, nous appellerons *métaphysiques*. Il s'agit de déterminer l'importance de ces deux ordres d'éléments et de limiter leur usage.

Il est incontestable qu'à la base des sciences de la nature se trouve l'expérience, mais il ne l'est pas moins qu'on y rencontre des principes métaphysiques, et nous croyons utile de le bien mettre en évidence. Et puisque le premier effort du savant est de ranger les phénomènes sous des lois, comment parvient-il à les découvrir?

On a voulu distinguer deux méthodes de recherche, la méthode déductive qu'on peut appeler *métaphysique* et la méthode inductive *expérimentale* ou *physique*. Descartes est censé avoir employé la première dont il expose les principes dans le Discours de la Méthode. « J'ai remarqué, dit-il, certaines lois que Dieu a tellement établies dans la nature et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexions, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou se fait dans le monde. » C'est ainsi que, sur l'immutabilité de Dieu, il appuie son grand principe de la conservation de la quantité absolue de mouvement; de même, c'est en supposant à priori la simplicité des lois de la nature que Galilée découvre celles de la chute des corps.

Cette méthode serait inattaquable s'il existait en fait des principes métaphysiques aussi évidents que Descartes le veut bien supposer et assez précis pour qu'effectivement on en puisse déduire le détail des phénomènes. Ces conditions si elles étaient satisfaites rendraient superflues toutes vérifications expérimentales, et les sciences de la nature auraient le même degré de certitude que la logique et les mathématiques.

Mais il n'en est point ainsi. Pour ce qui est de la non-évidence des principes métaphysiques que leur trop grande généralité ne rend pas illusoires dans l'application, un seul fait la prouvera sans réplique; c'est à savoir que Descartes lui-même a varié dans ses explications, et l'on ne peut admettre comme possédant les caractères de l'évidence des propositions qu'un esprit aussi supérieur a mis tant d'années à découvrir.

En second lieu il avoue lui-même que ses principes sont trop vagues pour que, par le seul raisonnement, on en déduise le détail des phénomènes; et voici dans quels termes il fait de sa méthode même une piquante critique : « Premièrement, dit-il, j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs, que de certaines semences de vérité qui sont naturellement dans nos âmes. Après cela j'ai examiné quels étaient les premiers et plus ordinaires effets qu'on devait déduire de ces causes et il me semble que par là j'ai trouvé des cieux, des astres, une terre; et même sur la terre, de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux et quelques autres telles choses, qui sont les plus communes de toutes, et les plus simples, et par con-

séquent les plus aisées à connaître. Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre, d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni par conséquent de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières. »

Ce qui veut dire que ses principes le laissaient en présence d'indéterminations qu'il ne pouvait trancher qu'à l'aide d'expériences; et le fait est que, toujours du principe de l'immutabilité divine, Malebranche concluait à la conservation de la quantité de mouvement non plus absolue, comme avait fait Descartes, mais dirigée.

Il y a donc un double écueil contre lequel vient buter la méthode déductive : ou les principes sont précis, et leur forme même leur enlève de l'évidence; ou bien ils peuvent être admis sans discussion, mais leur généralité les condamme au vague et les rend pratiquement illusoires.

La seconde *méthode*, dite *expérimentale*, consisterait à partir de l'expérience, et à remonter sans l'aide d'aucun principe métaphysique, excepté peut-être le postulat fondamental de toute induction, à des groupements de faits ou lois de plus en plus généraux, jusqu'aux principes métaphysiques eux-mêmes qui trouveraient ainsi leur démonstration a posteriori. Cette méthode est un pur non-sens pratique et théorique.

Un non-sens théorique parce que, malgré qu'on en ait, on ne peut se passer de principes métaphysiques, indémontrables; par exemple celui de la permanence et de l'existence même des lois de la nature qui est à la base de toute expérience et qui légitime toute induction. Un non-sens pratique, parce qu'aucune expérience n'a jamais abouti à un progrès lorsque le savant qui la tentait n'était pas guidé par quelque préjugé, quelque construction a priori dont il se proposait de vérifier la solidité. Supposez l'homme le plus intelligent, répétez devant lui les expériences de Rumford sur le frottement, montrez-lui que le forage des canons entraîne un notable dégagement de chaleur, que la balle du fusil s'échauffe en s'écrasant lorsqu'elle frappe un obstacle dur, si cet homme n'est pas guidé par un principe métaphysique sur la transformation possible des travaux et leur conservation, il ne découvrira pas l'équivalence de la chaleur et du

travail. Et inversement le philosophe, privé de tout contrôle expérimental, pourra bien soupçonner une liaison entre la destruction d'un travail et le gain de quelque chose d'équivalent; il ne parviendra pas à démontrer a priori que ce quelque chose est de la chaleur et qu'il faut précisément détruire 425 kilogrammètres pour retrouver une calorie. L'histoire corrobore nos raisonnements. Mayer a découvert le principe de l'équivalence parce que, par la tournure habituelle de ses méditations, il croyait à une corrélation intime entre les manifestations du travail, ce qui était un principe métaphysique, et parce que Rumford et Colding avaient publié des expériences qui imposaient à ses déductions une forme précise.

Ainsi il n'existe qu'une seule méthode dans les sciences naturelles qui est un mélange de la méthode déductive et de la méthode inductive. Tout savant doit avoir une métaphysique au moins rudimentaire qu'il tente de vérifier par l'expérience, quitte à la modifier si les faits lui sont contradictoires. Et au fond il n'est guère difficile de montrer que tous les savants, je dis tous ceux à qui la science doit un progrès, ont procédé comme je viens de le dire, à commencer par Descartes, bien qu'il soit banal de soutenir le contraire.

A la fin du siècle dernier, c'était avec un mépris non dissimulé que l'on parlait de Descartes physicien. Montucla juge ainsi sa dynamique : « C'est un tissu d'erreurs, de contradictions qui ne mériteraient pas d'être discutées sans la célébrité de leur auteur », opinion que je suis loin de partager. Il semble qu'on revienne sur cette appréciation et dernièrement M. Fouillée se constituait le champion de Descartes, champion plus zélé que prudent; à l'en croire, nous serions en recul sur Descartes, ce qui est peut-être un peu exagéré. A vrai dire, il est regrettable que la manière dont Descartes expose ses très remarquables idées sur la nature, donne le change, et même de bons esprits s'y sont laissé prendre. On ne doit pas toujours croire les savants sur parole et s'imaginer qu'ils font leurs découvertes comme ils veulent bien le raconter. A ce propos on peut citer un exemple caractéristique. On sait que Fresnel découvrit les lois de la double réfraction; dans un mémoire qui est un impérissable chef-d'œuvre, il les expose en les déduisant de certaines idées sur la constitution de la matière; de sorte que jusqu'à la publication de ses œuvres complètes, en 1866, on crut qu'elles s'étaient présentées à son esprit sous cette forme; les partisans de la méthode déductive pourraient triompher, si cette publication n'avait mis au

jour la version primitive de son mémoire. Les lois de la double réfraction y sont déduites d'une généralisation très simple, bien que très profonde, de lois découvertes par Huyghens. C'est une manie très généralement répandue de systématiser a posteriori ses actions et ses pensées et de les faire dériver de préméditations complètement imaginaires. Car il est agréable de se figurer qu'on a retrouvé, pour ainsi dire, recréé le monde par un simple effort logique. Nous sommes d'autant plus portés à croire que Descartes n'a pas échappé à ce travers que ses lettres sont là pour témoigner de ses variations, que de plus elles le montrent beaucoup moins dédaigneux des expériences qu'on le veut bien croire. C'était un piètre expérimentateur, mais à l'époque où il vivait, les physiciens n'étaient généralement pas fort habiles. Selon l'habitude des savants d'alors, ils s'attaquaient à des problèmes expérimentaux trop complexes. « Sans être trop curieux, dit-il dans une lettre datée de 1629, à rechercher toutes les particularités touchant une matière, il faudrait principalement faire des recueils généraux de toutes les choses les plus communes et qui sont très certaines et qui peuvent se savoir sans dépense; car ce sont celles qui servent infailliblement en la recherche de la vérité. Pour les plus particulières, il est impossible qu'on n'en fasse beaucoup de superflues et même de fausses, si on ne connaît la vérité des choses avant que de les faire. » Mais aujourd'hui même quel physicien oserait s'attaquer directement à un problème difficile, réflexion cristalline par exemple, sans être guidé par une théorie à démontrer ou à combattre; quel chimiste se ferait fort de débrouiller une réaction compliquée, sans préjuger du résultat à obtenir? Descartes, il est vrai, dans la même lettre demande que l'on recherche si « toutes les coquilles sont tournées dans le même sens et si c'est le même au delà de l'équinoxial; si le corps de tous les animaux est divisé en trois parties, caput, pectus, ventrem; et ainsi des autres ». Mais qu'on feuillette les physiques d'alors et l'on verra les singulières questions que se posaient les chercheurs; et les chimistes semblaient se donner le mot pour ne distiller, ne cohober, ne manipuler que les substances les plus étranges et les moins définies.

On objectera que Descartes, une fois en possession de ses principes, n'en voulut plus démordre lorsque les faits vinrent les contredire. Assurément il eut tort; toutefois a-t-on raison de dire avec Montucla que « l'unique source de ses erreurs est l'esprit systématique auquel il se livra avec trop de confiance et sans consulter assez

l'expérience ». Nous ne le croyons pas. Qu'on se mette à la place du savant qui a construit une théorie assez générale pour embrasser un grand nombre de phénomènes, ne sera-t-on pas porté à croire que si quelques faits isolés ne cadrent pas avec le système général, c'est qu'on n'a pas encore trouvé de biais convenable? Voici par exemple l'illustre géomètre Poisson qui parvint, à l'aide de la théorie de l'émission, à rendre raison de plusieurs expériences de l'optique; Fresnel lui opposa le système des ondulations et combattit victorieusement ses idées. Poisson n'en continua pas moins à croire à l'excellence de sa théorie et mourut impénitent. On conçoit très bien que Descartes qui, à l'aide de sa loi de réfraction, avait expliqué complètement les propriétés des lentilles, pût écrire au Père Mersenne dans une lettre datée de 1638 : « Je me moque du sieur Petit et de ses paroles. Et on n'a pas, ce me semble, plus de sujet de l'écouter, lorsqu'il promet de réfuter mes réfractions par l'expérience, que s'il voulait faire voir avec quelque mauvaise équerre que les trois angles d'un triangle ne seraient pas égaux à deux droits; mais je ne saurais empêcher qu'il y ait des médisans et des crédules; tout ce que je puis c'est de les mépriser; ce que je fais de telle façon, que si je pouvais aussi bien vous le persuader, je m'assure que vous ne prendriez plus la peine de m'envoyer de leurs papiers ni de leurs nouvelles, ni même de les écouter. » Cette lettre donne en passant le ton de la polémique entre savants au XVIIe siècle. Ce qui n'empêche pas que dans la même lettre Descartes ne prie le Père Mersenne de lui envoyer toutes les observations qu'il pourra se procurer sur les météores et d'en faire bon profit.

Une remarque assez piquante prouve combien Descartes s'illusionnait lui-même sur le degré d'a priori de son explication de la nature. A chaque instant, à propos de tout, il avertit ses correspondants qu'ils ne pourront comprendre toute sa pensée qu'après qu'il aura publié ses principes; et l'on voit d'après les réponses que la connaissance des principes était fort inutile pour entrer dans ses vues. Et de fait, pour qui n'est pas prévenu, ses écrits sur les sciences naturelles pourraient être signés par un savant positiviste.

Voici une autre remarque non moins curieuse : une des plus lourdes erreurs de Descartes vient de ce qu'il a mal appliqué ses principes et non pas de ce qu'il les a suivis, comme nous le verrons à propos du choc.

Ainsi guidé par une métaphysique plus ou moins systématique et

très souvent enfantine, le savant découvre des relations entre les phénomènes qu'il généralise par induction, puis énonce sous forme de lois.

III

Entre ces lois elles-mêmes, il cherche à faire des classifications; il invente des procédés artificiels de groupement appelés *théories*. Il se présente donc un important problème à résoudre, à savoir quelle est la réalité objective de ces théories. Si nous parvenons à montrer que cette réalité est toute illusoire, nous aurons banni l'espoir d'arriver à une explication métaphysique définitive et incontestable du monde : il vaut donc la peine que nous insistions.

On ne saurait douter que des faits peu nombreux ne puissent recevoir plusieurs interprétations. Descartes dans une lettre de 1640 dit à ce propos : « Je vois bien qu'on peut expliquer un même effet particulier en diverses façons qui soient possibles, mais je crois qu'on ne peut expliquer la possibilité des choses en général que d'une seule façon qui est la vraie ». Et dans une autre lettre de la même année, on trouve : « Pour la physique, je croirais n'y rien savoir, si je ne savais que dire comment les choses peuvent être, sans démontrer qu'elles ne peuvent être autrement; car l'ayant réduite aux lois des mathématiques, cela est possible et je crois le pouvoir en tout ce que je crois savoir ». Nous ne contestons pas que plus augmente le nombre des lois à relier entre elles, plus diminue le nombre des moyens d'y parvenir; conséquemment nous pouvons accorder à Descartes que l'explication des choses en général est unique et nous n'en serons pas plus avancés après cela. Car puisqu'il est de la nature de l'esprit de l'homme de ne connaître qu'un nombre de lois très restreint et essentiellement fini, nous ne pourrons pas conclure que pour l'homme il ne puisse jamais exister qu'une seule interprétation possible du monde.

Pratiquement, aucune partie des sciences naturelles n'est assez riche de lois, pour qu'on puisse grâce à elles débouter de leurs prétentions toutes les théories proposées sauf une. On pourrait même soutenir avec beaucoup de vraisemblance que toutes les théories actuellement admises n'ont aucunes chances de longévité. En tout cas, même pour les sciences particulières les plus avancées, on

peut déduire les phénomènes connus de *principes absolument contradictoires*. Appuyons cette affirmation de quelques exemples.

Prise en gros, la théorie des ondulations est très satisfaisante. Cependant, si elle rend compte des phénomènes dans leur ensemble, elle n'est dans le détail qu'un assemblage assez étrange de pièces disparates, qu'on ne cherche même plus à joindre et sur lesquelles les savants ne se lassent pas de discuter. L'éther, impondérable, sans masse, qui est censé transmettre la lumière, est un fluide pour sa facilité à se laisser traverser par les corps et pour ainsi dire, à les imprégner; c'est un solide par rapport aux oscillations qu'il qu'il transmet. De ce solide singulier les physiciens ont les idées les plus contradictoires. Pour les uns il est infiniment compressible, infiniment plus que les gaz; pour les autres, il l'est infiniment peu, beaucoup moins que l'acier le plus dur. Actuellement deux théories principales sont en présence; si l'une indique une vibration verticale dans l'éther, l'autre exige une vibration horizontale. Depuis trente ans on a mis tout en œuvre pour trancher le différend en faveur de l'une ou l'autre, elles conservent leurs positions : aucun phénomène ne permet jusqu'à présent de discerner quelle est la véritable. Peut-être le sont-elles également, puisqu'elles conduisent aux mêmes formules numériques; mais nous développerons plus loin cet aperçu. En outre elles ne sont plus les seules et de temps à autre l'optique s'enrichit d'une nouvelle théorie, contradictoire avec les précédentes, du moins dans ses hypothèses fondamentales, équivalente dans ses conclusions vérifiables par l'expérience.

On en dirait autant des phénomènes électriques. Qu'on feuillette l'ouvrage de l'illustre Maxwell; à tous les chapitres il change sa manière de concevoir les phénomènes électriques. Trois ou quatre théories se superposent, inconciliables, mais conduisant aux mêmes équations.

Assurément chaque fois qu'une loi nouvelle est découverte, un certain nombre de théories se trouvent éliminées du coup et celles qui résistent doivent généralement se modifier, s'étendre ou se limiter suivant les cas. C'est ce que M. Hirn, connu par ses admirables travaux en thermodynamique et surtout par la profondeur de ses vues philosophiques, fait remarquer à propos du principe de l'équivalence. « Il y a, dit-il, une différence immense entre l'ancienne assertion de la physique, selon laquelle la chaleur est toujours qualitativement et quantitativement la même, et l'assertion toute moderne que

la chaleur disparaît, échappe à nos moyens d'investigation par cette seule raison qu'elle a donné lieu à un travail mécanique. »

« Cette différence s'est reflétée nécessairement sur les interprétations par lesquelles nous essayons de nous rendre compte de la nature du calorique; elle a imposé à ces interprétations des conditions d'existence beaucoup mieux définies et resserrées. La nouvelle doctrine a ainsi provoqué la naissance d'interprétations nouvelles aussi, plus en harmonie avec l'ensemble des faits connus; mais ce n'est sur aucune de ces interprétations en particulier qu'elle repose réellement. »

Ce point est très important à élucider; car pour bien des gens la thermodynamique repose sur cette hypothèse, que la force, en général, n'est absolument qu'un mode du mouvement de la matière, et selon eux cette assertion serait la seule qui satisfît aux données expérimentales. L'hypothèse métaphysique relative à la nature du calorique serait unique, imposée par les faits; ils se figurent même qu'elle est la seule posée par les fondateurs de la thermodynamique.

M. Hirn rappelle que les trois hommes éminents qui ont formulé les principes nouveaux sont partis chacun d'une idée différente non seulement quant à la chaleur, mais quant à la nature de la force en général. « Du rapport continu qui existe entre la gravitation et les mouvements qu'elle produit, nous ne saurions toutefois conclure que l'essence de la gravité est un mouvement, et cette conclusion s'étendrait tout aussi peu à la chaleur. Bien loin de là, nous sommes amenés à formuler une idée toute contraire et à dire que pour devenir chaleur, il faut que le mouvement, qu'il soit d'ailleurs continu ou vibratoire, cesse d'être mouvement. » Ainsi s'exprime le docteur Mayer. Colding a été plus loin encore. Il considère la force en général comme une essence spécifique susceptible de transformations et de perfectionnements successifs. M. Joule a défendu l'idée contraire, et pour lui la chaleur ne serait qu'un mode du mouvement de la matière. Mais tous trois arrivent aux mêmes équations et par conséquent aux mêmes conséquences vérifiables par l'expérience.

Ainsi on ne peut pas dire avec Descartes qu'il existe, au moins actuellement, une seule interprétation du monde. Dans toutes les parties de la physique on trouve plusieurs théories également recevables; cherchons dans quels cas elles peuvent être considérées comme équivalentes, et ce qui en est la partie essentielle.

Nous avons fait déjà remarquer que si plusieurs théories étaient

également acceptables, c'est qu'elles conduisaient aux mêmes équations ou bien à des équations si peu différentes que la précision limitée des expériences permet de les confondre. Or les équations, qui ne sont pas autre chose que des relations exprimées entre diverses grandeurs par le moyen des symboles de l'algèbre, peuvent être de deux formes. Ou bien elles expriment ces relations dans des conditions complètement déterminées : elles permettront par exemple de calculer la distribution de l'électricité sur un ellipsoïde isolé dans l'espace, ou placé devant un autre corps électrisé dont la surface et la charge sont connues : elles sont dites alors sous forme finie et ne conviennent qu'aux phénomènes très particuliers pour lesquels elles ont été établies. Ou bien les équations, dites sous forme différentielle, sont des moules très généraux qui peuvent s'adapter à une classe entière des phénomènes ; elles contiennent des indéterminées dont la valeur doit être fixée pour qu'elles puissent représenter chaque cas particulier ; mais elles renferment virtuellement tous ces cas particuliers. C'est ainsi que toute l'électricité statique rentre dans une seule de ces équations, connue sous le nom d'équation de Laplace et de Poisson.

On conçoit que les équations sous forme différentielle aient une importance d'un ordre bien autrement élevé que les précédentes. On pourrait très justement les comparer en disant que les premières sont une pièce de drap dans laquelle on pourra tailler tels vêtements qu'on voudra, et les secondes un seul de ces vêtements.

Nous disons que deux théories sont équivalentes si elles conduisent aux mêmes équations différentielles. Rigoureusement parlant elles expliqueront de la même manière les phénomènes, fourniront les mêmes formules sous forme finie pour chaque cas particulier, seront parfaitement indiscernables l'une de l'autre, bien qu'elles aient pu aboutir à ces mêmes équations différentielles en s'appuyant sur des principes métaphysiques absolument différents.

Et puisque les théories d'où résultent ces mêmes équations différentielles sont équivalentes, il est naturel de conclure que ces équations sont leur partie essentielle et constituent leur seule réalité objective. Conclusion nécessaire : on pourrait se borner à poser ces équations, en laissant de côté toutes les interprétations métaphysiques auxquelles elles peuvent servir de support ou dont elles semblent être les conséquences. C'est là une sorte de positivisme très profond, et, pour le dire dès l'abord, il semble que ce soit une loi his-

torique de l'esprit humain de s'en contenter de plus en plus; et se servant des représentations métaphysiques pour la recherche, d'essayer, une fois les équations différentielles découvertes, de les dépouiller de toute métaphysique et de les considérer comme l'explication dernière des phénomènes.

Si les interprétations métaphysiques sont cependant encore maintes fois conservées, c'est que leur forme figurative, plus facile à saisir par l'imagination, les rend accessibles à la majorité des intelligences, et c'est pourquoi quelques-unes d'entre elles (par exemple la chaleur considérée comme un mode du mouvement de la matière) se sont acquis tant d'adhérents. Mais, souvent trop particulières, elles gênent bientôt la science et sont parfois d'insurmontables obstacles à des progrès nouveaux.

Parmi toutes ces formes appelées équations différentielles, sous chacune desquelles se rangent une infinité de phénomènes particuliers, on peut établir une hiérarchie; elles ne possèdent pas le même degré de généralité. Quelques-unes semblent, d'après la manière même dont elles se présentent, devoir s'appliquer dans tous les cas; ce sont les formes les plus générales des phénomènes. Les savants s'efforcent d'y ramener les autres comme des cas particuliers.

Si vous avez suivi l'analyse que nous avons faite de nos sensations fondamentales, vous ne serez pas étonnés d'apprendre que ces formes les plus générales ne sont pas autres que celles qui relient entre eux l'espace, le temps, l'effort, le choc et le travail par le moyen de quelques principes métaphysiques d'une évidence presque logique.

IV

Parvenus à ce point, il nous est possible d'exposer à grands traits quel fut le développement de la science depuis le commencement du XVIIe siècle et en même temps de tracer le plan de ce cours.

C'est Galilée et Descartes qui les premiers comprirent quelles étaient les notions immédiates qui résultent de nos états de conscience objectivés dans le monde extérieur; ils ont eu l'insigne honneur de découvrir les notions mécaniques, et quelles qu'aient pu être les erreurs du second, le seul fait d'avoir pour la première fois énoncé une de ces formes générales dont je parlais, et sous lesquelles on conçoit les phénomènes, lui donne un rang à part parmi les

physiciens. Le premier il a posé une équation de conservation, il a dit que quelque chose avait une somme constante, il a écrit implicitement la première équation sous forme différentielle. Galilée et Descartes ont de plus proclamé le premier principe métaphysique essentiel, incontestable, presque logique par sa certitude, l'*inertie de la matière*. C'est Newton, cinquante ans après, qui posera le second, l'*égalité de l'action et de la réaction*. De Descartes à Newton, successivement l'effort, le choc et le travail seront reliés de plus en plus nettement à l'espace et au temps; avec Newton et Leibnitz la mécanique sera constituée. Elle entrera après eux dans une phase nouvelle. Peu à peu les équations fondamentales, qui jusque-là représentaient des phénomènes relativement peu nombreux et qui tiraient de ce manque d'extension une certitude absolue, perdent ce caractère pour ne devenir que des formes de plus en plus générales, sous lesquelles on cherchera à faire tenir toute la nature. Le physicien pensera selon ces formes. Évidemment moins compréhensives, elles deviendront plus vagues : ce seront de véritables formes algorithmiques. Lagrange les fixera dans des équations célèbres; Mayer et Joule y feront pénétrer la thermodynamique entière; Maxwell en revêtira l'électricité. Devant elles les explications imagées disparaîtront comme puériles; elles sont le dernier aboutissement de la science moderne.

C'est l'histoire de ce merveilleux développement que nous voulons faire, et s'il en résulte, comme conséquence nécessaire, l'abandon de toutes les explications figurées basées sur d'hypothétiques propriétés de la matière, s'il en résulte aussi un aveu d'impuissance de jamais comprendre le mécanisme intime des phénomènes, par exemple la communication du mouvement entre masses pondérables et impondérables et, par contre-coup, car la question est du même ordre, les relations de l'âme et du corps, au moins aurons-nous fait dans sa plus haute acception le bilan de la science moderne, au moins aurons-nous mesuré dans cet ordre la puissance actuelle de l'esprit humain.

H. Bouasse.

DISCUSSIONS

LE NOMBRE ENTIER

CONSIDÉRÉ COMME FONDEMENT DE L'ANALYSE MATHÉMATIQUE

Dans un article très intéressant, paru dans le numéro de juillet de cette revue [1], M. C. Riquier a exposé les extensions successives que les mathématiciens ont fait subir à l'idée de nombre, et fait comprendre comment l'analyse tout entière peut se déduire de la notion de nombre entier. Mais cet excellent article présente un défaut — M. C. Riquier ne m'en voudra pas de le signaler, — un défaut assez grave pour une nombreuse catégorie de lecteurs : il est trop technique. J'ai pensé qu'il y aurait avantage à présenter, dans un court préambule destiné à faciliter l'intelligence de l'article de M. C. Riquier, les idées principales qui ont servi de base aux généralisations successives effectuées par les mathématiciens, et à résumer, à cette occasion, la théorie du nombre entier. Peut-être mes idées personnelles sur ce sujet ne concordent-elles pas avec celles du professeur de Caen ; je désirerais cependant que cette note fût considérée moins comme une discussion proprement dite que comme un éclaircissement.

I. — Un objet isolé, considéré en tant qu'isolé, abstraction faite de sa nature ou de sa forme, prend le nom d'*unité*. La réunion de plusieurs objets distincts, considérés en tant que distincts, sans se préoccuper de la nature ou de la forme de ces objets, s'appelle une *pluralité*. On voit qu'une pluralité est une réunion d'unités. La pluralité la plus simple est formée par une unité adjointe à une autre unité. Si, à cette pluralité, on réunit encore une autre unité, on

1. L'idée de nombre considérée comme fondement des mathématiques.

obtient la pluralité suivante. En général, on peut former une pluralité quelconque en adjoignant une unité à la pluralité précédente. La suite des pluralités est donc illimitée.

Les pluralités sont représentées par des symboles qu'on appelle des *nombres entiers*. La suite des nombres entiers correspond à la suite des pluralités. Celle-ci étant illimitée, celle-là l'est aussi.

Comme tous les symboles, le nombre entier admet une double représentation : le son qu'il produit à l'oreille, l'impression que son nom écrit produit sur la vue; mais ces deux représentations se correspondent, parce que les langues indo-européennes sont des langues phonétiques, c'est-à-dire qu'en général, dans ces langues, l'écriture figure les sons. Le nombre entier possède en outre une représentation écrite particulière, exigeant l'emploi de caractères spéciaux appelés *chiffres*. La *numération* a pour but d'étudier les moyens de représenter tous les nombres entiers avec un petit nombre de mots et de chiffres. De là deux sortes de numérations, orale et écrite, qu'il est nécessaire de faire correspondre dans les grandes lignes pour diminuer les difficultés. Nous n'entrerons pas dans plus de détails sur ce sujet.

La numération étant connue, il est possible d'évaluer une pluralité, c'est-à-dire de déterminer le symbole qui lui correspond. Il suffit, pour cela, de *compter* les objets qui la composent.

Toute pluralité possède la propriété essentielle suivante :

Quelle que soit la manière dont on compte des objets, pourvu qu'aucun objet ne soit oublié ni compté deux fois, on trouve toujours le même nombre.

Cette propriété peut se concevoir comme un fait d'expérience; cependant, la pluralité prenant son origine dans la distinction des objets, on comprend qu'elle ne varie pas lorsque ces objets changent de position ou d'ordre, tout en restant distincts.

J'ai jusqu'ici considéré la notion de nombre entier comme une abstraction tirée de faits d'expérience. Pourrait-on la concevoir comme une création de l'esprit indépendante de toute donnée objective? Il est évident qu'on peut imaginer une suite de symboles rangés dans un certain ordre, en admettant qu'aucun de ces symboles ne représente une chose déterminée, et le mot symbole n'étant employé ici qu'à défaut d'autre mot. Mais cette conception aura-t-elle de grandes conséquences? Les mathématiciens, sans avoir recours aucunement à l'expérience, déduisent l'analyse mathéma-

tique de la seule notion de nombre entier. Pourrait-on dégager cette dernière notion de toute objectivité? La question a son importance, car si elle était résolue par l'affirmative, toute l'analyse ne serait plus qu'une construction de l'esprit humain. Pour ma part, il me semble impossible — et j'indiquerai plus loin pour quels motifs — de bâtir la théorie du nombre entier sans avoir recours à la *pluralité*, qui est une donnée expérimentale. Afin de mieux le faire comprendre, je vais essayer d'édifier toute cette théorie en considérant les nombres entiers comme de pures créations de l'esprit, et je ferai voir, chemin faisant, la nécessité d'introduire les pluralités pour démontrer les propriétés de ces nombres.

Égalité. — Le mot égalité est un de ceux que j'ai vu prendre dans les sens les plus divers. En général, on considère ce mot comme synonyme d'identité. C'est du moins le sens qu'il possède dans le soi-disant axiome : *Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*, proposition qui n'est un axiome que si on prend le mot quantité dans le sens d'objet et égal dans le sens d'identique. Mais, en mathématiques, où l'égalité entre deux quantités, géométriques ou algébriques, est définie par certaines relations, la proposition précédente revient à dire : *quand deux quantités sont reliées à une troisième par la même relation, ces deux quantités sont liées aussi par cette même relation*, ce qui n'est rien moins qu'évident. D'ailleurs, cette proposition ne servira que dans l'étude des nombres autres que les nombres entiers. Elle n'a aucune utilité pour ces derniers; car on convient, par définition, qu'un nombre entier n'est égal qu'à lui-même.

Inégalité. — Considérons un nombre entier A. Il occupe un certain rang dans la suite des nombres entiers. On convient de dire, par définition, que le nombre A est plus grand que tous ceux qui le précèdent, plus petit que ceux qui le suivent. Soient trois nombres A, B, C, tels qu'on a :

$$A < B, \quad B < C.$$

On en déduit, comme propriété importante,

$$A < C.$$

En effet, B est plus éloigné que A dans la suite des nombres; C est plus éloigné que B dans la même suite. Donc C est plus éloigné que A, c'est-à-dire plus grand que A.

Cette démonstration ne paraît faire aucun usage de la pluralité; mais elle exige l'intuition de symboles rangés dans un certain ordre.

C'est là une conception tirée de l'expérience : les symboles jouent ici le même rôle que des objets placés d'une certaine façon.

Addition. — Additionner deux nombres A et B, c'est compter B nombres à la suite de A, dans la série des nombres entiers. Le dernier nombre trouvé est le total A + B. Ainsi, pour effectuer 17 + 5, on écrit les nombres qui suivent 17 : 18, 19, 20, 21, 22, etc. Le cinquième nombre de cette suite, 22, est le total. Cette définition ne paraît pas faire intervenir la notion de pluralité et, par suite, d'objets. Si pourtant on considère qu'on compte les nombres à partir de 17, on s'aperçoit qu'on a *compté* les symboles 18, 19... comme si ces symboles étaient des objets, et que la pluralité reparaît sous une forme détournée. Mais elle interviendra d'une façon bien plus nette encore dans les propriétés de l'addition. On sait qu'on a, par exemple :

$$18 + 5 = 5 + 18.$$

Mais cette égalité n'est nullement évidente. On ne voit pas clairement qu'en comptant 5 nombres à partir de 18, on trouvera le même symbole qu'en comptant 18 nombres à partir de 5. Rien surtout ne peut nous faire comprendre cette égalité, si nous nous bornons à considérer les nombres entiers comme des symboles placés dans un ordre particulier. La démonstration est, au contraire, très simple, si on fait intervenir les pluralités. Considérons deux groupes d'objets, l'un en contenant 18, l'autre en contenant 5. Ces deux groupes réunis forment une pluralité qu'on peut évaluer de deux façons, soit en comptant d'abord les 18 objets du premier et à la suite les 5 objets du second, soit en comptant d'abord les 5 objets du second groupe et à la suite les 18 objets du premier. D'après la propriété essentielle de la pluralité : *Quelle que soit la manière dont on compte des objets, pourvu*, etc., on trouvera le même nombre.

On appelle total de plusieurs nombres le résultat qu'on obtient en additionnant les deux premiers nombres, puis le troisième nombre au total trouvé, et ainsi de suite jusqu'à ce que tous les nombres soient épuisés.

Le total d'une addition de deux nombres : A + B, par définition même de l'addition, est plus éloigné que A dans la suite des nombres entiers. Donc $A + B > A$; et comme $A + B = B + A$, on a aussi : $A + B > B$. Autrement dit, le total de deux nombres est plus grand que chacun de ces nombres.

Soustraction. — Si on ajoute deux nombres différents à un même nombre A, les totaux obtenus sont différents. Donc, s'il existe un nombre tel qu'en l'ajoutant à un nombre A, on ait comme total un nombre B, ce nombre est unique. On l'indique par le symbole B — A. D'après la remarque précédente, cette soustraction n'est possible que si $B > A$.

Multiplication. — Multiplier deux nombres A et B, c'est faire la somme d'autant de nombres égaux à A qu'il y a d'unités dans B. Ainsi, multiplier 18 par 5, c'est additionner 5 nombres égaux à 18. La multiplication possède la propriété importante que le produit de deux nombres ne change pas quand on intervertit l'ordre de ces nombres.

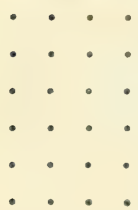
$$\text{Ainsi } 4 \times 6 = 6 \times 4.$$

Autrement dit, les deux additions suivantes :

$$\begin{array}{r} 4 \\ +\,4 \\ +\,4 \\ +\,4 \\ +\,4 \\ +\,4 \end{array} \qquad \begin{array}{r} 6 \\ +\,6 \\ +\,6 \\ +\,6 \end{array}$$

ont des totaux égaux.

Cette propriété ne peut se démontrer, à notre connaissance, que par l'intervention des pluralités. Qu'on se rappelle la figure ci-jointe qui se trouve dans tous les traités d'arithmétique. Chaque point représente un objet, et on évalue la pluralité de deux façons différentes. L'une donne 6×4; l'autre 4×6. D'après la propriété essentielle de la pluralité : *Quelle que soit la manière dont on compte des objets, pourvu*, etc., on obtient le même nombre.



On appelle produit de plusieurs facteurs le nombre qu'on obtient en multipliant le premier facteur par le second, le produit obtenu par le troisième facteur, et ainsi de suite jusqu'à ce que tous les facteurs soient épuisés.

Division. — Lorsqu'on multiplie un même nombre par des nombres différents, les produits obtenus sont différents. Donc, s'il existe un nombre tel qu'en le multipliant par un nombre A on obtienne un autre nombre B, ce nombre est unique. On le désigne sous le nom

de quotient de A par B. Mais si les nombres A et B sont quelconques, le quotient n'existe pas toujours.

Comme on a pu s'en apercevoir, les définitions précédentes des quatre opérations ne tiennent aucun compte des pluralités qui se cachent derrière les nombres. On pourrait supposer, par suite, que les propriétés des opérations sont indépendantes des pluralités. Il n'en est rien pourtant, et il faut recourir à la conception d'objets pour démontrer quelques-unes de ces propriétés.

Il est donc impossible d'exempter la théorie du nombre entier de toute donnée expérimentale. Mais, dira-t-on, ne pourrait-on accepter sans démonstration les propriétés des opérations, et considérer ces propriétés, soit comme des *conventions*, soit comme des *postulats*? La première hypothèse est inadmissible. Une convention est, par nature même, contingente. Ainsi, il est possible d'écrire tous les nombres entiers avec plus ou moins de dix chiffres. Mais on ne peut, par convention, dire que $7 + 5$ est différent de $5 + 7$, car toutes les vérifications, faites conformément aux définitions, prouvent que les deux totaux sont égaux. Quant à placer des postulats à la base de la théorie du nombre entier (postulats assez nombreux, car nous n'avons signalé ici que quelques propriétés), pour le vain plaisir de faire de l'arithmétique une construction de l'esprit, je n'y vois vraiment qu'une satisfaction de dilettante, et je n'y peux apercevoir un véritable progrès scientifique.

II. — Les propriétés des opérations sont excessivement nombreuses. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir un traité d'arithmétique, même élémentaire. Mais ces propriétés ont-elles toutes la même importance? En général, l'importance d'un théorème est jugée sur son utilité pratique, c'est-à-dire par l'usage plus ou moins fréquent qu'on en fait dans la suite des mathématiques. Je ne me placerai pas à ce point de vue. Je considérerai comme important tout théorème dont un grand nombre de propositions se déduisent comme de simples corollaires. Ainsi, par exemple, un théorème d'un grand usage n'est souvent que la conséquence d'un lemme. C'est ce lemme que je considérerai comme important. Cette idée va d'ailleurs être précisée d'une autre façon.

Une proposition mathématique peut, en général, être démontrée de plusieurs manières. Ainsi une propriété d'une opération sur les nombres entiers peut se déduire directement de la définition de

l'opération, ou être démontrée comme une conséquence d'un théorème précédent. Les traités d'arithmétique n'ayant, en général, qu'un but : faciliter aux élèves la connaissance des mathématiques, choisissent entre ces différentes démonstrations celle qui paraît la plus claire à l'esprit. Ce n'est là, somme toute, qu'un avantage purement pédagogique. Il y a intérêt à démontrer, directement, comme conséquences de la définition de l'opération, le plus petit nombre possible de propriétés, puis à déduire toutes les autres propriétés de celles-là, par un simple jeu de formules. Un exemple fera voir que cette conception est possible.

Je considère, par exemple, la multiplication des nombres entiers. Je suppose qu'on ait tiré de la définition même les deux propriétés indiquées par les égalités suivantes :

$$A \times B = B \times A \qquad (1)$$

$$(A + B + C) \times M = A \times M + B \times M + C \times M \qquad (2)$$

Toutes les propriétés relatives aux produits d'une différence par un nombre, d'un nombre par une somme, par une différence, d'une somme par une somme, etc., se déduisent de ces deux égalités par un simple jeu de formules. Soit à démontrer, par exemple, l'égalité :

$$8 \times (7 + 3 + 5) = 8 \times 7 + 8 \times 3 + 8 \times 5.$$

On a successivement :

$$8 \times (7 + 3 + 5) = (7 + 3 + 5) \times 8 \qquad \textit{Propriété (1)}$$

$$(7 + 3 + 5) \times 8 = 7 \times 8 + 3 \times 8 + 5 \times 8 \qquad \textit{Propriété (2)}$$

$$\text{Mais } \left.\begin{array}{l} 7 \times 8 = 8 \times 7 \\ 3 \times 8 = 8 \times 3 \\ 5 \times 8 = 8 \times 5 \end{array}\right\} \textit{Propriété (1)}.$$

Donc $7 \times 8 + 3 \times 8 + 5 \times 8 = 8 \times 7 + 8 \times 3 + 8 \times 5$
et, par suite,

$$8 \times (7 + 3 + 5) = 8 \times 7 + 8 \times 3 + 8 \times 5.$$

C. q. f. d.

On voit que la démonstration précédente n'exige que la connaissance des propriétés (1) et (2), et qu'on n'y fait aucun usage de la définition de la multiplication. On peut prétendre, il est vrai, que si cette définition n'est pas introduite explicitement dans la démonstration, elle y intervient sous une forme cachée par l'emploi du

signe $\times$ qui représente la multiplication. Il n'en est rien. Pour s'en convaincre, je suppose qu'une autre opération, indiquée par le signe §, possède les deux propriétés précédentes, c'est-à-dire qu'on ait :

$$A \S B = B \S A$$
$$(A + B + C) \S M = A \S M + B \S M + C \S M$$

On pourra refaire identiquement les calculs précédents et démontrer qu'on a aussi :

$$8 \S (7 + 3 + 5) = 8 \S 7 + 8 \S 3 \times 8 \S 5$$

Les différentes propriétés de la multiplication de deux nombres entiers sont, par suite, des conséquences *nécessaires* des propriétés *fondamentales* (1) et (2). Dès que celles-ci ont été démontrées pour une opération, quelle que soit cette opération, les autres s'en déduisent, nous le répétons, par un simple *jeu de formules*.

Il y a donc lieu de discerner, parmi les différentes propriétés d'une opération, celles qui sont *fondamentales*, c'est-à-dire dont la démonstration exige la connaissance de la définition, et telles que les autres propriétés n'en sont plus que des corollaires indépendants de la définition. Sur cette question, une certaine latitude est accordée au mathématicien. Je suppose, par exemple, que l'addition possède dix propriétés, et que deux d'entre elles soient fondamentales. Les huit autres propriétés se déduisent de celles-là. Mais on conçoit qu'il est possible de démontrer directement, en partant de la définition, deux de ces huit autres propriétés, et de déduire de ces deux-là les propriétés fondamentales précédentes et les six dernières propriétés. Ces deux propriétés peuvent donc être considérées, à leur tour, comme fondamentales.

Aussi au point de vue philosophique, n'est-ce pas tant les propriétés fondamentales elles-mêmes qu'il importe de connaître, mais le nombre de ces propriétés. Il n'est pas intéressant de savoir exactement les propriétés fondamentales de l'addition, mais il faut savoir qu'elles sont au nombre de deux,

L'ensemble des propriétés fondamentales d'une opération est, à un certain point de vue, *caractéristique* de cette opération : l'ensemble correspondant à l'addition est différent de l'ensemble correspondant à la multiplication. Mais chaque propriété, considérée isolément, n'est pas *caractéristique*. Ainsi l'addition et la multiplication jouissent de la propriété suivante : le résultat de l'opération ne

change pas quand on intervertit l'ordre des nombres qui ont servi à le former. Les traités d'arithmétique ne démontrent pas d'ailleurs que l'ensemble des propriétés fondamentales d'une opération n'appartient qu'à cette opération, c'est-à-dire est caractéristique de cette opération. Ce n'est là, en somme, qu'un côté de la question que je tenais à signaler, mais qui ne sera d'aucune utilité pour l'étude que je vais maintenant entreprendre.

III. — Lorsque j'ai résumé plus haut les propriétés des nombres entiers, j'ai fait voir que la soustraction et la division de deux nombres n'étaient pas toujours possibles. D'autres opérations, que je n'ai pas indiquées pour simplifier cette exposition (l'extraction de racines, par exemple), sont aussi, dans certains cas, impossibles. Les mathématiciens ont cherché à généraliser l'idée de nombre, de manière que les opérations sur ces nombres généralisés soient toujours possibles, et que, les nombres entiers faisant partie de ces nouveaux nombres, les opérations sur les nombres entiers soient elles-mêmes toujours possibles.

Les mathématiciens n'ont voulu faire appel, pour cette généralisation, à aucune donnée expérimentale. Ils ont dû, par suite, considérer un nombre généralisé comme un ensemble de nombres entiers rangés dans un certain ordre, ou comme un nombre entier précédé d'un signe (de là l'origine des valeurs fractionnaires et des valeurs qualifiées), puis définir arbitrairement, comme nous l'avons fait pour les nombres entiers, les opérations sur ces nombres généralisés.

Ainsi, pour fixer les idées, on définit une valeur fractionnaire par un ensemble de deux nombres entiers A, B, rangés dans un certain ordre. On dit que deux valeurs fractionnaires (A,B) et (C,D) sont égales lorsqu'on a :

$$A \times D = B \times C$$

On dit qu'on a : $(A,B) < (C,D)$

si on a $A \times D < B \times C$

On définit d'une façon analogue l'addition, la soustraction, etc.

Les définitions ainsi données de l'égalité, de l'inégalité et des opérations sur les nombres généralisés sont arbitraires; mais elles ne le sont pas complètement.

Voici pourquoi.

Le calcul des nombres généralisés ne peut avoir d'intérêt que s'il

comprend, comme cas particulier, le calcul des nombres entiers. On convient donc, d'abord, que ces derniers sont des valeurs particulières des nombres généralisés. Ainsi, par définition, la valeur fractionnaire (7,1) est égale au nombre entier 7 ; la valeur qualifiée + (8,3) est égale à la valeur fractionnaire (8,3), et ainsi de suite. On choisit ensuite les définitions des opérations sur les nombres généralisés de manière que, dans le cas particulier où les nombres généralisés sont des nombres entiers, les résultats de ces opérations soient égaux aux résultats des mêmes opérations sur les nombres entiers.

Ainsi, par exemple, on peut définir arbitrairement le *produit* des deux symboles (A,B) et (C,D) par un symbole dont les deux termes sont composés d'une façon quelconque avec A, B, C et D. Mais cet arbitraire est limité, parce que, dans le cas particulier où $B = D = 1$, le produit doit devenir égal au nombre entier $A \times C$, c'est-à-dire, d'après ce qu'on a dit plus haut, au symbole $(A \times C, 1)$.

On voit déjà, par suite, que l'indétermination des définitions sur les nombres généralisés, indétermination qui paraissait d'abord absolue, est en réalité restreinte, parce que ces définitions doivent satisfaire à une condition, qui est la condition même de la généralisation.

Les mathématiciens ont diminué encore cette indétermination. Si les définitions des opérations n'étaient assujetties qu'à la condition précédente, le calcul des nombres fractionnaires, par exemple, se confondrait, en vérité, avec le calcul des nombres entiers, dans le cas particulier où les nombres fractionnaires sont entiers ; mais le premier calcul pourrait jouir de propriétés absolument différentes de celles du second. Il y aurait donc autant d'espèces de calculs que d'espèces de nombres considérés. Les mathématiciens ont assujetti les définitions des opérations à une nouvelle condition : les propriétés *fondamentales* des opérations sur les nombres généralisés doivent être identiques aux propriétés fondamentales des opérations sur les nombres entiers. Cette condition, qui diminue de beaucoup l'indétermination des définitions, a une très grande importance. Si les propriétés fondamentales subsistent, puisque ces propriétés *seules* dépendent des définitions, toutes les propriétés se conservent également. Le calcul des nombres fractionnaires, à part les quelques différences provenant de la distinction des définitions, est soumis aux mêmes règles que le calcul des nombres entiers. Le calcul des valeurs qualifiées jouit des mêmes propriétés que le calcul des nombres entiers et fractionnaires, et ainsi de suite.

Il est un point pourtant sur lequel il faut insister. Les opérations ne comprennent pas seulement l'addition, la soustraction, etc., c'est-à-dire ce qu'on est convenu d'appeler, dans le langage courant, des opérations. Il faut y adjoindre l'égalité et l'inégalité. L'égalité des nombres entiers n'a pas de propriété fondamentale, parce qu'un nombre entier n'est, par définition, supposé égal qu'à lui-même. Le même principe n'est pas adopté pour les nombres généralisés. Ainsi, on convient que deux valeurs fractionnaires tout à fait différentes (15, 9) et (35, 21), par exemple, peuvent être égales, lorsque les nombres 15, 9, 35 et 21 satisfont à une certaine relation. On choisit cette relation de manière que l'égalité possède la propriété suivante : *Deux nombres fractionnaires égaux à un troisième sont égaux entre eux.* Et, en général, lorsque deux nombres ou deux quantités mathématiques quelconques sont définies *égales*, tout en ayant des formes différentes, on assujettit la définition de l'égalité à la condition : *Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles.* Ce n'est donc pas là un axiome, comme on se plaît à le répéter si souvent, mais une propriété que les mathématiciens ont donnée à l'égalité, pour la commodité des calculs.

Il y a plus. Considérons le résultat d'une opération, par exemple, d'une multiplication sur deux nombres quelconques A et B. Si A et B sont entiers, le produit est parfaitement défini. Mais si A et B sont des nombres fractionnaires, par exemple, le produit est défini par des résultats d'opérations sur les nombres entiers qui définissent A et B. Si l'on remplace B par un nombre égal B′, c'est-à-dire les deux nombres entiers qui définissent B par deux autres nombres entiers, le produit $A \times B'$ ne sera plus composé des mêmes nombres entiers que le produit $A \times B$. Rien ne prouve que les 2 nombres $A \times B'$ et $A \times B$ sont égaux.

Voici donc une nouvelle condition à laquelle les définitions des opérations doivent satisfaire : *Lorsqu'on remplace, dans une opération, un nombre par un nombre égal, le résultat de l'opération ne change pas.* Cette propriété paraît encore, à première vue, un axiome, et l'était, en effet, dans l'ancienne analyse, où les différentes formes d'un nombre représentaient une même quantité concrète. Mais, dans la nouvelle analyse, où le concret disparaît, où le symbole seul existe (les nombres entiers étant exceptés), la proposition précédente est un véritable théorème qu'il est nécessaire de démontrer pour chaque opération, avant d'étudier quoi que ce soit sur cette opération.

L'inégalité des nombres entiers possède une propriété fondamentale, savoir :

Si on a : $A < B$ et $B < C$, on a aussi : $A < C$.

L'inégalité sur les nombres généralisés sera définie de manière que cette propriété subsiste.

IV. — En résumé, les extensions successives que l'on peut donner à l'idée de nombre, et que M. Riquier a détaillées dans son excellent article, sont obtenues en définissant les différentes opérations sur les nombres généralisés. Ces définitions ont pu paraître, à première vue, absolument arbitraires. Elles satisfont cependant à d'importantes conditions :

1° Les nombres entiers, et, d'une façon quelconque, les nombres qu'on généralise, doivent être des valeurs particulières des nombres généralisés ;

2° Les résultats des opérations sur les nombres généralisés doivent être égaux aux résultats de ces opérations sur les nombres qu'on généralise, dans le cas spécial où les premiers se confondent avec les seconds ;

3° Les propriétés fondamentales des opérations sur les nombres généralisés doivent être les mêmes que les propriétés fondamentales des opérations sur les nombres qu'on généralise.

J'espère que ces quelques explications, peut-être un peu longues, permettront au lecteur philosophe, peu versé dans les mathématiques, d'aborder avec profit l'intéressant article de M. Riquier.

Toute l'analyse mathématique peut se déduire, comme l'a démontré le savant professeur de Caen, de la seule notion de nombre entier, sans l'introduction d'aucune donnée objective. Mais le nombre entier lui-même ne peut se libérer complètement de l'expérience. L'analyse algébrique n'est donc pas absolument indépendante des objets extérieurs, comme quelques-uns l'ont affirmé : on ne peut la considérer comme une pure construction de l'esprit humain.

E. Ballue,
Professeur de mathématiques au Lycée de Lorient.

NOTES CRITIQUES

LES SCIENCES SOCIALES EN ALLEMAGNE : G. SIMMEL[1]

Les principaux ouvrages publiés jusqu'ici par M. Simmel traitent de sciences sociales, d'histoire, de sociologie, de morale. Nous nous proposons d'en faire ressortir les tendances, et de rappeler ainsi, en même temps, les mouvements récents des sciences sociales en Allemagne.

I

Quel esprit nous révèle l'*Introduction à la science de la Morale*? Quel en est le but et la méthode?

Les principes les plus opposés se disputent l'Éthique en prétendant l'unifier; il faut, pour lui assurer l'unité et l'harmonie d'une science, substituer, aux impératifs et aux abstractions en usage, l'analyse historique. Il appartient à la psychologie, à la sociologie, à l'histoire qui nous font distinguer dans les formes sociales tantôt la cause, tantôt l'effet des forces morales, d'édifier peu à peu, à force d'observations, la science de l'Éthique. Que cette science soit à jamais refusée à la spéculation abstraite, M. Simmel se propose de le démontrer, précisément en spéculant sur les notions morales.

1. *Uber sociale Differenzierung*, 1890. — *Einleitung in die Moral-Wissenchaft*, 2 vol., 1892-3. — *Die Probleme der Geschichts philosophie*, 1893.

Leur simplicité apparaîtra illusoire, leur sens indéfinissable, leur réalité impossible. Notions indéterminées, prêtant à des interprétations diverses et même contraires, elles sont l'œuvre de ce que M. Simmel appelle, en prenant le mot dans son acception vulgaire, le Platonisme de l'esprit, le péché qui consiste à transformer les réalités en abstractions, puis ces abstractions en réalités. Il faut donc, en appliquant à la morale la critique de la connaissance, pousser la pensée abstraite jusqu'au point où elle doit renoncer à elle-même, et céder la place aux monographies. M. Simmel espère ainsi, sans prendre parti pour aucun impératif, et sans formuler à son tour aucune morale positive, préparer l'esprit à la naissance d'une science positive de la morale.

Le but entraîne la méthode. Elle consistera, une notion morale étant posée, à la traiter, pour ainsi dire, dialectiquement : tout d'abord, à essayer de lui appliquer des définitions pour démontrer qu'elle est indéfinissable, à prouver, comme par jeu, qu'on peut tirer les conceptions les plus différentes d'un même principe, ou une même conception des principes les plus différents. Elle devra en même temps indiquer les idées psychologiques, sociales, historiques, qui se cachent dans ces abstractions mêmes, et montrer comment l'esprit, en construisant celles-ci, obéit encore à celles-là. Ce sera en un mot un mélange de dialectique et d'histoire, destiné à découvrir, en même temps que les illusions de la pensée, les réalités qui les expliquent.

Ce but et cette méthode laissent comprendre pourquoi l'Introduction de M. Simmel n'a pas, ainsi qu'il le reconnaît lui-même [1], d'unité systématique. Il analyse l'une après l'autre un certain nombre de notions morales courantes, regardées à tort comme des unités et des forces, devoir, égoïsme, bonheur, liberté ; et il fait partir son analyse des points les plus différents, son but étant justement de prouver que, des points les plus différents, une même notion peut être déduite. Aussi ne pouvons-nous résumer dans leur suite ces chapitres si abondants en déductions et en observations ingénieuses. Un tel livre ne comporte qu'une unité d'inspiration. Nous nous bornerons à essayer, par quelques exemples, de mettre cette unité en lumière.

S'agit-il de prouver que l'idée du devoir ne peut servir à la construction d'une science de la morale [2], M. Simmel établira tout

1. *Einleitung in die Moralwissenschaft*, II, Vorrede.
2. *Einleitung*, I, pp. 1-84.

d'abord, par une dialectique idéaliste, que cette idée est une pure forme indifférente à toute matière. Il comparera sous ce rapport l'idée du Devoir à l'idée de l'Être : la psychologie critique prouve que de l'une comme de l'autre on ne peut rien tirer, et dénonce l'ontologie morale comme l'ontologie métaphysique. La spéculation sur le Devoir et l'Être est impuissante à déterminer les objets de nos représentations ou de nos actions ; car le Devoir et l'Être n'entrent pas dans la série de ces objets, mais seulement dans la série des formes psychologiques, que l'expérience peut adapter à toutes les matières. Chacune de nos représentations comprend en effet deux éléments, l'objet, puis le sentiment qui l'accompagne, qui nous dit, par exemple, si l'objet est réel ou seulement idéal. Le réel et l'idéal, encore confondus pour le sauvage, pour l'enfant, pour l'homme qui croie invinciblement à la réalité de ses idées, se distinguent peu à peu sous les pressions de l'expérience. Mais cette distinction, à laquelle des chemins différents nous conduisent, ne nous fait jamais sortir de l'esprit. C'est toujours une attitude de l'esprit, un sentiment qui fait l'opposition du réel et de l'idéal ; et l'on peut dire ainsi qu'entre ces deux termes, propriétés non des choses mais de la pensée, il n'y a qu'une différence de sentiment. *A fortiori*, les intermédiaires qui relient ces extrêmes ne seront pas autre chose que des qualités psychologiques. Vouloir, espoir, pouvoir, — autant d'états de l'esprit qui échelonnent les choses entre le réel et l'idéal. Ils transposent pour ainsi dire une même mélodie en des tonalités différentes. Le devoir est un de ces tons, une façon de penser comme le futur ou le prétérit, une forme qu'on peut appliquer à toutes les matières, et séparer de toutes les matières. Kant, en spéculant sur le Devoir, commettait donc à son tour l'erreur qu'il reprochait à ceux qui spéculaient sur l'Être. Le Devoir, comme l'Être, n'est qu'un nom pour certains caractères psychologiques de nos représentations ; c'est dire que l'Être et le Devoir ne seront pas prouvés, mais seulement vécus et sentis. Prouver qu'un objet est réel, ou qu'une action est due, ce n'est pas autre chose que ramener à la conscience les conditions qui permettent la renaissance de cet état psychologique que nous appelons réalité ou devoir. La logique ne crée pas ces états, elle les suppose. Il faut donc, pour qu'elle nous démontre un devoir, qu'un devoir nous soit déjà donné ; elle ne peut que nous en faire éprouver, en quelque sorte, le sentiment. En un mot, on nous fait reconnaître le Devoir comme l'Être : on ne déduit ni l'un ni l'autre de purs con-

cepts. C'est pourquoi ni le premier Être ni le premier Devoir ne seront jamais susceptibles de preuve. Un moraliste déduit les devoirs particuliers d'un devoir une fois posé, recherche du bonheur universel, obéissance à la volonté divine, culture de la personnalité; mais d'où ce premier devoir se déduit-il à son tour, on ne peut le dire. Dans la série des devoirs, chaque terme emprunte sa valeur au terme suivant, mais le terme dernier, sur qui retombe, pour ainsi dire, la responsabilité de toute la série, se dérobe à toute déduction. Il en est comme de ces axiomes qui servent à tout prouver sans être prouvés eux-mêmes. Le Devoir est un absolu, c'est-à-dire qu'il reste sans fondement logique.

Ce caractère logique du concept abstrait du devoir est le symbole du caractère psychologique de ses contenus. Leur propre est de ne pas s'expliquer à la conscience. Elle ne remonte pas loin dans la série des causes qui permettent d'expliquer pourquoi tel acte est un devoir. Celles-ci sont comme perdues dans la multiplicité des relations sociales, passées et présentes. La foule des intérêts et des sentiments dont la lutte ou l'association produit les formes de notre activité morale est trop grande pour permettre à l'esprit de se fixer sur une représentation déterminée; elle reste sous le seuil de la conscience, donnant ainsi aux devoirs, qu'elle fonde, l'apparence de faits sans fondement, premiers, causes d'eux-mêmes. Ils obtiennent de la sorte une autorité sacrée; car nous idéalisons l'obscur et l'inconnu. Ce n'est pas notre science, mais bien plutôt notre ignorance de tout ce qui est compris et caché dans nos devoirs qui fait leur force morale. La conscience résume ainsi et condense en autant d'absolus les nécessités relatives qui sont nées au cours de l'histoire. Une chose ne nous paraît purement morale que si elle conserve ce caractère mystique; nous l'attribuons alors non à des causes phénoménales mais à des causes transcendantes et inconditionnelles. Les deux termes, entre lesquels est enfermée toute l'activité morale, le point de départ et le but dernier, la liberté et le devoir, expriment, tous deux à leur manière, ce même sentiment. Les causes psychologiques qui font la nécessité de nos devoirs disparaissent dans l'inconscient; la nécessité seule reste, comme un héritage qui nous paraît, si l'on peut dire, tomber du ciel. C'est pourquoi les principes de la morale nous apparaissent comme inconditionnels. Ainsi l'histoire de nos états d'esprit reflète ou plutôt éclaire nos efforts et notre impuissance logiques. Livrée à elle-même, la logique ne nous indique

en effet aucun devoir. Les principes des divers systèmes de morale supposent l'idéal qu'ils prétendent fonder. Le principe du juste milieu, par exemple, suppose que ce qui est moral est déjà déterminé en fait. Car, théoriquement, la distance qui doit nous séparer de l'un des extrêmes n'est déterminée que par celle qui doit nous séparer de l'autre; mais celle-ci à son tour est fonction de celle-là. Vouloir tirer une règle du principe du juste milieu, ce serait donc vouloir fixer un point à l'aide de deux grandeurs variables et fonctions l'une de l'autre [1]. Le point fixe est toujours un idéal moral antérieurement constaté. Les principes moraux ne sont que les formules analytiques de cette réalité donnée. C'est l'histoire qui se charge de remplir les formules vides de la logique.

L'histoire s'y prend de cent façons différentes. Tantôt c'est une contrainte qui engendre un devoir. Tel acte, accompli d'abord par force, s'accomplit bientôt par conscience. Tantôt, c'est une fin qui impose telle forme à notre activité; la fin disparaît, la forme reste. Souvent enfin, le devoir naît du fait seul, sans plus. Il suffit, parfois, qu'une chose ait longtemps existé pour qu'elle nous semble avoir droit à l'existence, pour qu'elle s'impose. Il y a là une sorte d'habitude de la conscience analogue à l'induction : parce qu'un fait se répète souvent, on croit qu'il doit se répéter encore. Un acte nous paraît souvent expliqué et justifié si nous constatons seulement qu'il est habituel, que « cela se fait ». Nous disons que l'acte est « normal », mot qui exprime à la fois qu'il est fait et devoir, fait pour l'ensemble des individus, la société, la race, devoir pour l'individu. L'idée de la race, dont on dit souvent qu'elle est l'idéal de l'individu, n'est rien que le résumé des qualités réelles de cette race, découvertes par l'histoire. C'est la réalité qui détermine l'idéal. Ce qui est doit être : sorte de pléonasme de la moralité dont les métaphysiques nous offrent comme une illustration, en définissant le mal par le non-être, et en nous commandant de nier ce qui n'existe pas. Entre le Devoir et l'Être, l'histoire établit souvent le même rapport d'identité. Mais elle peut établir aussi le rapport contraire. Et cela même prouve bien le caractère purement formel du Devoir, qui se laisse remplir par les contenus les plus différents. Le manque de réalité crée aussi souvent des devoirs que la réalité. Ce qui n'est pas est l'idéal. Ainsi nous estimons et idéalisons tantôt ce que nous avons,

1. *Einleitung*, I, 48.

tantôt ce que nous n'avons pas, tantôt le présent, tantôt le passé, tantôt l'avenir. Le devoir combat le fait. Un penchant moral porte les hommes à protester contre la réalité, à prendre, contre la majorité, le parti de la minorité, à dresser, contre l'idée de leur race, leur idéal personnel. Les plus beaux efforts moraux sont nés de l'opposition à la morale courante, de la négation du fait. Ainsi l'esprit d'opposition, aussi bien que l'esprit de conservation, fait la morale. De même que notre connaissance comprend à la fois le principe de la permanence et celui du changement, est à la fois éléate et héraclitéenne, de même que notre organisme contient la puissance de conservation et celle d'adaptation, de même notre morale prend sa matière d'une main dans ce qui est, parce que cela est, de l'autre dans ce qui n'est pas, parce que cela n'est pas. Comme l'amour naît de Poros et de Pénia, le Devoir naît de l'Être et du Non-Être.

Mais cet être et ce non-être qui constituent le devoir sont, pour M. Simmel, des faits psychologiques, et non des idées métaphysiques. Les idées métaphysiques, images et symboles, empruntent toute leur vie aux réalités historiques. On ne peut mieux éclairer un concept qu'en découvrant les relations sociales et psychologiques dont il est l'expression. Ainsi pour comprendre l'idée de liberté, il faudra connaître les libertés réelles, dans leur rapport avec les droits et les pouvoirs [1]. Ainsi l'analyse psychologique des devoirs trahit les causes de l'indétermination du devoir. L'ontologie ne peut expliquer les processus historiques : l'histoire au contraire peut expliquer les processus ontologiques. C'est pourquoi la science de la morale doit substituer à la spéculation logique l'observation réelle.

Dans sa critique de l'idée du devoir M. Simmel semblait, parfois, faire cause commune avec les morales naturalistes. Mais ce n'était qu'une alliance d'un instant. Il est aussi sévère pour les théoriciens de l'égoïsme que pour ceux du devoir. La critique de l'idée de l'égoïsme [2] nous fera comprendre quelle place il veut occuper, au-dessus de tous les systèmes de morale particuliers, dévoilant dans l'un ou dans l'autre, avec l'indifférence de la science, les mêmes prétentions et les mêmes erreurs.

Pour faire la théorie de l'égoïsme on s'appuie sur la connaissance, soit de la nature, soit de l'esprit.

1. *Einleitung*, II, 131-205.
2. *Einleitung*, I, 85-212.

La vie sous toutes les formes, dira-t-on, nous apprend que l'égoïsme est plus naturel que l'altruisme. Celui-ci n'est qu'une exception, bien plus, qu'une apparence. L'expliquer, c'est le réduire à l'égoïsme. On fait ainsi l'éloge indirect de l'égoïsme; avec la pensée qu'il est naturel, on s'y résigne aisément, on en prend son parti, on regarde l'altruisme comme une véritable folie : résister au principe de l'égoïsme, autant vaudrait résister, par exemple, au principe de causalité. Ainsi l'égoïsme se pose en fait, d'abord, puis en idéal. Mais que signifie cette affirmation : « L'égoïsme est plus naturel que l'altruisme »? Elle signifie ou qu'il est plus général, ou qu'il est plus primitif, ou qu'il est plus simple.

Est-il plus général? La psychologie critique nous fera remarquer d'abord la difficulté qu'on éprouve à le définir et à le constater. Sans parler de l'hypocrisie, qui parfois est dupe d'elle-même, il se fait dans l'esprit, à chaque instant de la vie morale, une telle combinaison de motifs conscients et inconscients que l'auteur même de l'acte ne saurait, la plupart du temps, le qualifier avec précision. L'égoïste n'est pas isolé, et ne tire pas de lui seul la fin, puis les moyens de son activité. En admettant que sa fin soit primitivement toute individuelle, il ne peut le plus souvent l'atteindre que par la société. Elle seule lui assure, par son droit, par son commerce, l'acquisition et la jouissance de ce qu'il souhaite. Elle le fait forcément passer par ses institutions et ses coutumes. Il en sort transformé. Les moyens sociaux réagissent sur le but individuel, la réalisation sur l'intention. Car, suivant la loi qui dirige toute l'histoire de la morale, les moyens, insensiblement, deviennent fins. L'égoïsme et l'altruisme se mêlent ainsi, comme malgré eux; et ce mélange ne laisse pas discerner lequel des deux est le plus naturel.

L'égoïsme serait-il donc chronologiquement antérieur à l'altruisme? Qui dit « antérieur », d'abord, ne dit pas forcément « plus naturel ». A ce compte ne faudrait-il pas dire que la faim est plus naturelle que l'amour? Et puis, s'il fallait absolument choisir, peut-être devrions-nous reconnaître que l'altruisme est plus primitif que l'égoïsme. Par hommes primitifs, en effet, nous ne pouvons entendre que des hommes réunis en société. (Un homme qui ne serait pas un animal social serait tellement différent de nous par toutes ses facultés qu'il serait difficile de lui conserver le nom d'homme.) Or, plus les sociétés sont primitives, inorganisées, menacées, plus elles exigent, de la part de l'individu, le dévoûment au but commun, l'abnégation, l'altruisme.

Dira-t-on que l'égoïsme est le principe le plus simple, le plus naturel, que par suite il contient l'explication de l'autre, qu'il faut le poser comme étant le principe destiné à éclairer la science de la morale. Mais d'abord simplicité n'est pas toujours preuve de réalité. C'est une illusion de croire que la nature agit toujours par les voies les plus simples. Et puis on ne demeure satisfait des explications de faits sociaux ou moraux par l'égoïsme que si l'on s'en tient à une conception atomistique de la société. Elles paraîtront trop « simplistes » à qui se rappelle le nombre incalculable d'actions sociales qui président à la naissance de toute action individuelle. En fait l'altruisme a été l'hypothèse directrice à laquelle les sciences sociales ont dû leurs derniers progrès. Il ne nous reste donc aucune raison de croire qu'il est moins naturel que l'égoïsme.

A vrai dire, une épithète comme celle de naturel ne détermine aucun caractère. Ou bien, elle est pure forme, et alors, s'appliquant à tout, elle ne peut servir à rien distinguer. Ou bien elle s'applique à certains phénomènes seulement, elle a une matière, mais cette matière lui vient du dehors, apportée par l'histoire, non construite par la logique. Il en est ainsi de la raison, qu'on veut quelquefois opposer à la nature, comme la moralité à l'égoïsme. Ou bien on prend la raison dans son sens défini, la capacité de déduire et de raisonner, et alors, dit M. Simmel [1], je demande, malgré Kant, ce qu'il peut y avoir de commun entre ma volonté de préférer l'avantage des autres au mien propre, et le pouvoir de tirer de certaines prémisses une conclusion. Ou bien on embrasse dans l'idée de raison celle de conscience et d'âme. Les distinctions qu'on introduit après coup dans cette confusion sont d'origine non plus logique, mais historique et psychologique. La raison, instrument des philosophes, devient leur fin, en vertu de la même loi dont nous avons si souvent constaté l'effet. Il reste que, logiquement, une vie égoïste n'est pas moins rationnelle qu'une vie morale, que, d'un autre côté, elle n'est pas plus naturelle. Raison et nature sont abstractions également vides. La réalité déborde de l'infini nos abstractions; c'est pourquoi elle se prête aux unes et aux autres avec la même générosité. Elle se plie également au pessimisme et à l'optimisme, nous y pouvons trouver des contradictions ou des harmonies, des exemples d'altruisme autant que d'égoïsme, l'exaltation à côté de l'abaissement de l'indi-

1. I, 99.

vidu. Elle ne nous donne aucune leçon parce qu'elle les donne toutes. L'observation ne peut donc fonder la théorie de l'égoïsme.

Essaiera-t-on de la déduire d'une théorie de la connaissance? On dira par exemple : Je ne peux sortir de moi-même. Toutes volontés, comme toutes représentations, sont miennes. Je ne peux vouloir que mes buts. L'intérêt des autres ne me touche que par mon intérêt, car je ne peux me le représenter que par mes représentations. Mais parler ainsi, ce n'est rien expliquer. Enfermés dans le sujet, l'altruisme et l'égoïsme ne cessent pas de s'opposer; quand on a une fois prouvé que tout objet est dans le sujet, cela n'efface en aucune façon, au sein du sujet même, la distinction entre le subjectif et l'objectif, ou si l'on veut, entre le plus et le moins subjectif. Le caractère subjectif de mes motifs ne détermine donc en aucun sens leur caractère moral. C'est encore une fois une forme dont ne se déduit aucun contenu. La preuve en est que, de cette même forme, les contenus les plus différents ont été déduits. Du moi, où l'on a fait rentrer toute la réalité, on fait sortir les règles les plus opposées. L'idéalisme semble consacrer, tantôt l'égoïsme, tantôt l'altruisme. Selon Schopenhauer, quand j'ai une fois reconnu que les souffrances des autres sont miennes, je ne puis plus être égoïste; mais je puis dire, d'un autre côté, que cette même identité ne me donne aucune raison de sacrifier mon bonheur propre à celui des autres. Une théorie de la connaissance ne peut donc commander, ni même définir l'égoïsme ou l'altruisme. Le moi, point de départ de ces déductions, est en effet la forme vide par excellence, où tous les éléments peuvent entrer.

Ces éléments qui, nés au cours de l'histoire, se combattent ou s'organisent, sont les facteurs réels de la moralité, et la complexité de leurs relations ne se laisse pas définir par les abstractions des théories morales. La société, la réunion des individus impose à chacun d'eux ses volontés. Elles sont comme résumées dans les ordres de notre conscience : nous devons obéir à la plus grande somme de volontés possible. Or le but dernier de ce concert de volontés nous échappe; elles s'en rejettent pour ainsi dire la responsabilité de l'une à l'autre. On peut dire en ce sens que notre devoir se fonde réellement sur une régression à l'infini, sur une faute de logique. Mais à cette faute de logique un certain mode d'action psychologique correspond. Pour notre conscience, une régression à l'infini s'arrête forcément à un certain point, laissant seulement aux

devoirs qu'elle devait expliquer un caractère vague et indéterminé. Indétermination difficile à dissiper; car notre conscience ne nous présente pas seulement la résultante unique de volontés dont nous ne pouvons mesurer ni le nombre, ni l'intensité; elle nous présente simultanément les résultantes de volontés qui diffèrent, et parfois s'opposent. Les cercles sociaux dont nous faisons partie s'entre-croisent en notre conscience morale; et nous ne pouvons pas déterminer si tel acte est égoïste ou altruiste, car, altruiste par rapport à l'un de ces cercles, la famille par exemple, ou la cité, il peut être égoïste par rapport à l'autre, la patrie ou l'humanité. Tel autre acte se refuse encore plus nettement à ces qualifications; il n'est plus déterminé par l'intérêt des sujets, mais par l'amour d'un objet, par la pure idée du bien, par exemple. Ainsi, de mille façons, la réalité échappe à la prise de ces abstractions. Les mots d'égoïsme et d'altruisme ne peuvent plus nous apparaître que comme des dénominations *a potiori*, non comme des conceptions capables de fonder une science de la morale.

La source de ces abstractions, dont on voudrait faire découler la multiplicité des faits moraux, est la croyance au moi, un et permanent. De ce même moi on veut déduire, soit l'égoïsme, soit le devoir. On ne voit pas que le moi qui seul importe à la morale n'est que le point d'intersection des cercles sociaux. Alors même qu'il s'oppose à la société qui l'entoure, sa personnalité, son indépendance sont œuvre des lois de la différenciation sociale, conséquence de l'extension et de la multiplication des groupes auxquels il appartient [1]. Les tendances morales sont les résultantes de mouvements partis de points différents. L'étude spéciale de ces diverses composantes du moi réel doit remplacer la spéculation sur le moi abstrait. Cédant au désir de l'unité, celle-ci essaie de réduire la réalité morale à un seul principe. Elle ne peut s'arrêter à la constatation des buts différents proposés par l'histoire à l'activité humaine; elle veut poser au-dessus d'eux un but dernier dont tous les autres dériveront. Elle méconnaît ainsi les origines et les destinations variées des phénomènes éthiques, pressée d'enfermer la morale entre une seule cause et une seule fin. C'est ce que M. Simmel appelle le monisme éthique, péché originel de toutes les théories abstraites de la

1. *Ueber Sociale Differenzierung.*

morale. Les réflexions de M. Simmel sur les conflits de devoirs [1] vont nous apprendre comment il combat le principe même, et non plus seulement telle ou telle forme déterminée, de ce monisme.

Le seul fait du conflit des devoirs suffirait, suivant M. Simmel, à exclure de la science de la morale, pour un esprit non prévenu par quelque impératif, le postulat moniste. L'observation des « forces réelles » de la morale nous apprend que ce conflit n'est pas toujours, comme le voudraient les théories, une apparence ou un accident, ou un état provisoire. Parmi les groupes sociaux auxquels nous tenons, et dont les intérêts peuvent, dans notre conscience, lutter entre eux, ou lutter avec nos intérêts propres, il en est dont cette lutte est pour ainsi dire la raison d'être. Telle forme sociale ne naît que *contre* telle autre. Souvent même des formes sociales parentes, d'origine commune, comme la famille et l'État, seront amenées, par leur développement historique, à opposer leurs exigences morales sans qu'aucune des deux puisse renoncer aux siennes. Ainsi s'élèvent dans la conscience de l'individu des conflits essentiels, sans solution logique. Le sentiment de ces oppositions irréconciliables est peut-être le sentiment tragique par excellence. Nous nous rendons compte qu'elles survivent à ceux qui les ressentent et qui meurent par elles : la lutte des lois religieuses et des lois politiques ne meurt pas avec Antigone. D'un autre côté, les formes sociales qui ont engendré ces conflits peuvent disparaître sans les supprimer. Les groupes sociaux n'ont pas besoin d'être vivants pour combattre dans nos consciences. Leur esprit demeure et entre en lutte avec l'esprit nouveau. Ainsi les conceptions du passé subsistent dans notre sentiment et s'opposent, à chaque heure, aux conceptions du présent que notre intelligence nous apporte. Nos connaissances vont plus vite que nos sentiments. Quand nos conceptions actuelles, conformes à l'état de notre connaissance, seront descendues dans l'inconscient et devenues sentimentales, la connaissance aura progressé. Ainsi ces deux forces, le sentiment et l'intelligence, dont l'une n'est souvent que le produit et la transformation de l'autre, se suivent tout le long de l'histoire de la morale, et leur lutte recommence à chaque étape. Ainsi l'intelligence apparaîtra souvent comme destructrice de toute morale, et Sócrate sera traité comme un corrupteur. Ainsi

1. *Einleitung*, II, 180-426.

notre conduite semblera, suivant les points de vue, tantôt plus morale, tantôt moins morale que notre intelligence. Ainsi, enfin, nous serons perpétuellement partagés entre le désir moral d'obéir à ces impulsions obscures qui nous semblent sacrées, de redevenir enfants, et celui d'agir logiquement, de conformer notre vie aux lois et aux résultats de notre science : conflit sans cesse renaissant, que ni la spéculation logique, ni la recherche scientifique, ni l'histoire elle-même ne peuvent supprimer.

Il est remarquable en effet que le besoin d'unité logique, au lieu d'apaiser le débat, le réveille le plus souvent. Deux devoirs opposés peuvent vivre côte à côte dans notre esprit sans se troubler. Mais le désir de les ramener à un devoir unique fait ressortir leur incompatibilité. On est choqué du caractère fragmentaire, non systématique, que la coexistence des devoirs multiples donne à l'activité morale, on tente de les réduire, de les organiser, on les traite par la logique. Les contrariétés deviennent alors des contradictions. Le monisme lui-même enfin suscite ici son contraire.

A défaut de la pure logique, la science ne peut-elle pas mesurer les quantités de bien contenues dans chacun des devoirs qui s'opposent, et résoudre le problème par un calcul? En rapportant, par exemple, nos différents devoirs aux cercles sociaux qui en contiennent les origines et les fins, ne pourrait-elle déterminer le plus large, quantitativement supérieur aux autres? Malheureusement elle ne peut se borner à mesurer l'extension des conséquences de nos actions morales, et décider du même coup que l'action la meilleure est celle dont la sphère est la plus développée, que tout devoir, par exemple, envers l'humanité, est mathématiquement préférable à tout devoir envers la famille. Il faudrait mesurer en même temps l'intensité des conséquences de nos actions morales, examiner si le bien que nous faisons à des êtres moins nombreux, ressenti plus vivement, ne pèse pas autant que le bien que nous faisons à des êtres plus nombreux, ressenti moins vivement, il faudrait additionner les étendues et les intensités, puis comparer les sommes. Opérations impossibles : la réduction des questions à des problèmes de quantité est utile partout où il s'agit de choses réellement et précisément mesurables; partout ailleurs elle ne fait que doubler les difficultés.

Dira-t-on enfin que l'histoire elle-même doit faire disparaître par son progrès les conflits de devoirs, et réaliser ainsi, petit à petit, le monisme moral ? L'histoire au contraire multiplie le nombre des

cercles sociaux, religieux, intellectuels, commerciaux, auxquels les individus appartiennent, et n'élève leur personnalité que sur l'implication croissante de ces cercles. Par suite, leur devoir n'est plus relativement simple, clair, unilatéral, comme au temps où l'individu ne faisait qu'un avec sa société. La différenciation croissante des éléments sociaux, la différenciation correspondante des éléments psychologiques dans la conscience, toutes les lois du développement parallèle des sociétés et des individus semblent bien plutôt devoir augmenter que diminuer le nombre et l'importance de ces conflits. L'histoire en effet, en même temps qu'elle rend plus nombreux les objets de la morale, en rend les sujets plus sensibles.

Ainsi, contre le postulat du monisme moral, reste établi le fait des conflits moraux. Qu'il y ait, sous ces forces qui s'opposent, parties des points différents de l'histoire, une unité latente, c'est là une hypothèse métaphysique et comme un article de foi des théories abstraites de la morale. On peut nier ces oppositions pratiquement, par ordre, en vertu d'un impératif, mais on n'a aucun droit à déclarer *a priori*, en théorie, que la variété des forces morales est réductible à un seul principe. Qu'un seul principe doive diriger toute notre conduite, il appartient au réformateur de la morale de l'ordonner; mais cet impératif ne peut être le point de départ de qui veut construire la science de la morale. Si le postulat moniste est regardé comme le fondement de cette science, c'est que la pratique et la théorie sont encore, en matière morale, mêlées et confondues. La dernière des sciences, la science de la morale se trouve en cet état d'amorphisme qui l'empêche de sortir de la phase métaphysique, et grâce auquel des notions confuses, mélanges indéterminés d'impératifs et d'abstractions, cachent la réalité éthique. Distinguer radicalement entre la pratique et la théorie, par suite dénoncer la confusion des notions vulgaires, substituer enfin aux déductions qui partent de ces notions l'observation précise des forces historiques, sociales et psychologiques dont l'accord ou la lutte est toute la vie de la morale, telle est l'œuvre de M. Simmel, *Introduction à la science nouvelle*.

II

Il ne sera pas inutile, pour mesurer jusqu'où vont et jusqu'à quel point sont légitimes les ambitions de cette science, de la replacer dans son milieu, de comparer ses principes à ceux des sciences naturelles et des sciences sociales telles qu'elles nous semblent aujourd'hui se définir en Allemagne.

Nous sommes peut-être portés à croire que cette science de l'éthique devra, si elle se constitue, entrer dans les cadres des sciences naturelles. Fortes de leur récent développement, celles-ci, comme en leur temps les sciences astronomiques et mathématiques, prétendent encore imposer leurs lois aux phénomènes sociaux [1]. La pression de l'évolutionnisme positiviste, peut-être aussi une influence lointaine et indirecte du cartésianisme nous inclinent parfois à penser que soumettre un objet à l'explication scientifique, c'est forcément le matérialiser. Il y a là, entre l'idée de science et celle de science naturelle, une de ces liaisons historiques que M. Simmel se plaît à dévoiler, non une liaison logique nécessaire. L'Allemagne a depuis longtemps rompu cette association, ou plutôt ne l'a jamais laissée s'établir. Les livres de Buckle, plus récemment ceux de Spencer ont provoqué des réactions qui ont laissé la distinction plus profonde entre les sciences de la matière et celles de l'esprit. Il ne nous semble pas que ces dernières années aient rapproché ces deux types de science. En maintenant leur séparation on ne croit pas livrer les sciences sociales à la métaphysique [2], mais au contraire les soustraire à la dernière métaphysique, la moins franche peut-être mais non pas la moins dogmatique, la métaphysique matérialiste; on veut les délivrer de la superstition naturaliste, suivant l'expression de Steinthal [3]. Dilthey, Wundt, Barth, Lazarus [4] répètent que soumettre les sciences de l'esprit aux principes des sciences de la nature, c'est vouloir faire abstraction de l'essentiel, que les idées, entendues

1. Cf. Henry Michel, *La Philosophie politique d'Herbert Spencer*.
2. Cf. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883, 1er livre.
3. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, I, 1891, p. 14.
4. Dilthey et Lazarus, dans leur cours à l'université de Berlin. Pour Wundt, cf. *Logik*. Pour Barth, cf. *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, 1893, zweites Heft.

en un sens non plus métaphysique mais psychologique [1], sont l'objet propre des sciences sociales. Chacune d'elles se constitue en s'opposant aux sciences de la nature [2]. Plus pénétré que tout autre de l'esprit critique, M. Simmel revendique pour la science de la morale cette indépendance que Schmoller ou Wagner, par exemple, assurent à la science de l'économie politique, et la soustrait à l'influence du naturalisme. Il prouve que la nature même ne confirme pas toujours les hypothèses évolutionnistes, que le principe suivant lequel la nature agirait toujours par les voies les plus simples n'est qu'un postulat métaphysique, que l'égoïsme n'est pas une loi universelle, que la lutte pour la vie n'est pas la seule solution, la conséquence logique de la concurrence : il n'a pas de peine à montrer, dès lors, *a fortiori*, que ces lois soi-disant naturelles, trop étroites pour l'histoire humaine, sont le plus souvent démenties par les faits moraux. Sa conception de la science de la morale reste donc soumise à la tendance qui oppose, en Allemagne, les sciences de l'esprit à celles de la matière.

C'est dans la société, et non pas dans la nature qu'il ira chercher ces forces élémentaires dont l'étude doit remplacer le jeu des abstractions morales. En cela, la science nouvelle est bien fille de la *Völkerpsychologie*, et l'on reconnaît en M. Simmel l'élève de Lazarus et de Steinthal. C'est dans leur recueil que nous trouvons le plus clairement signalée, dès 1860, l'erreur du monisme moral [3] : c'est là aussi que nous voyons se définir et se préciser, par la substitution des études historiques aux spéculations abstraites, les rapports des individus avec les sociétés, se distinguer les différents cercles sociaux dont notre conscience morale est le point d'intersection. Il est impossible de méconnaître l'influence que ces études ont exercée, même sur leurs critiques [4]. Elles ont définitivement assigné à l'éthique sa place dans les sciences sociales, et c'est peut-être grâce à elles que la morale allemande est aujourd'hui, avant tout, une sociologie.

1. Il est impossible de méconnaître l'analogie que présentent ces conceptions avec celles de M. Tarde, qui a commencé ses études de psychologie sociale sans connaître, croyons-nous, la *Völkerpsychologie* allemande.

2. Un économiste va jusqu'à faire, de la fameuse phrase de Kant sur la conscience et le ciel étoilé, dans laquelle le monde de la nature est posé comme radicalement distinct de celui de l'esprit, le point de départ de la nouvelle science économique. Cf. Wasserrab, *Die National-Oeconomie-Einleitungs-Vorlesunge*, Leipzig, 1894.

3. *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, I, p. 460.

4. Paul, Wundt.

M. Simmel nous fait comprendre, par une comparaison ingénieuse, quel est actuellement, aux yeux de la science de la morale, le prix des rapports qui unissent l'individu à la communauté. Il compare celle-ci à Dieu [1], et montre que le développement des sciences de la société nous fait apercevoir dans toute idée religieuse le symbole d'une réalité sociale. Il déduit toutes les représentations qui vont se rencontrer dans l'idée de Dieu, comme dans un foyer imaginaire, des rapports réels que la société soutient avec l'individu. Elle est la puissance universelle dont il dépend, à la fois différent d'elle et identique à elle. Par les générations passées et les générations présentes, elle est à la fois en lui et hors de lui. La multiplicité de ses volontés inexpliquées contient le principe de toutes les luttes des êtres et des devoirs, et cependant elle est une unité. Elle donne à l'individu ses forces en même temps que ses devoirs : elle le détermine et elle le veut responsable. Tous les sentiments en un mot, toutes les idées, toutes les obligations que la théologie explique par le rapport de l'individu à Dieu, la sociologie les explique par le rapport de l'individu à la société. Celle-ci tient, dans la science de la morale, le rôle de la divinité.

Qu'on ne croie pas cependant qu'il y ait rien de mystique dans l'idée que M. Simmel se fait de la puissance de la société. Les modes d'action en sont extrêmement complexes et ne se laissent aujourd'hui saisir que par une espèce d'intuition, ses voies sont inconnues; mais la science de la morale avait justement pour effet de les éclairer et de dissiper par suite toute métaphysique. Il ne faut pas qu'on puisse reprocher à la science nouvelle les souvenirs de Herbart qu'on a quelquefois reprochés à la *Völkerpsychologie* [2]. Elle devra se garder de toute métaphysique, soit idéaliste, soit naturaliste, en se pénétrant de l'esprit historique et de l'esprit critique. On peut retrouver, dans cette conception, cette sorte de combinaison de l'influence de Kant avec celle de Hegel qui est dans l'esprit de la plupart de ceux qui traitent de sciences sociales en Allemagne. On peut en effet appeler hégélien le mouvement qui a incliné ces sciences vers l'histoire, les a habituées à rechercher les lois de développement et d'évolution. Mais si la recherche de ces lois, au lieu de se laisser guider par la pure logique, s'est attachée à l'étude des faits positifs, c'est que

1. *Einleitung*, I, p. 445.
2. Cf. Wundt, *Philosophische Studien*, IV, 1888, p. 6-12.

Kant a survécu à Hegel. Kant est plus vivant, actuellement, en Allemagne que ses successeurs. Il est en quelque sorte ressuscité après le déclin de leurs doctrines non pas pour arrêter l'impulsion qu'ils avaient donnée, mais pour la diriger, la ramener sur la terre et distinguer par la délimitation des objets et la critique des méthodes, ce qui appartient à la métaphysique, à la physique, à la psychologie. C'est sous cette double influence que tend à se constituer en Allemagne, suivant l'expression de Dilthey, une Critique de la Raison historique, dans laquelle l'esprit critique et l'esprit historique réagiraient l'un sur l'autre et se rectifieraient réciproquement.

M. Simmel, plus qu'aucun de ses contemporains, a subi l'influence de la critique kantienne, mais plus qu'aucun autre aussi il a transformé et dénaturé les distinctions de Kant. Il démontre, nous l'avons vu, que tout être n'est que pensée, et reconnaît qu'aucune connaissance ne va sans un *apriori*. Mais la distinction kantienne entre l'*apriori* et l'*aposteriori* lui paraît trop absolue. Il découvre entre les deux termes, principalement dans la connaissance historique, une série d'*apriori* relatifs, résultats de la puissance plastique de l'esprit, habitudes psychologiques qui deviennent anticipations, formes et principes [1]. Il ne séparera donc plus radicalement entre la forme et la matière, montrant que ce qui était matière hier est forme aujourd'hui, que ce qui est matière à un point de vue est forme à un autre [2]. De même entre l'objectif et le subjectif il découvre toute une suite de degrés : Kant découpait notre représentation en ces catégories tranchées parce qu'il n'avait pas ce sentiment du devenir et du développement qui nous apprend que tout se relie et se mêle. Entre la science certaine, la science probable, la conjecture et la croyance, il y a des transitions insensibles. Les connaissances ne sont pas absolument ou subjectives ou objectives : nous en découvrons de plus ou moins objectives, c'est-à-dire valables pour un plus ou moins grand nombre de sujets. Ainsi l'objectivité du mécanisme ne s'opposera plus d'une façon absolue à la subjectivité de la finalité. Kant en fixant cette distinction faisait la part trop belle aux sciences de la nature et méconnaissait les droits de celles de l'esprit. Pour celles-ci la téléologie peut être objective [3] ; et, sans avoir besoin

1. *Die Probleme des Geschichtesphilosophie*, 1er chapitre.
2. *Sociale Differenzierung*, p. 18.
3. *Einleitung*, II, p. 345-350.

pour cela de poser au-dessus des phénomènes une fin unique et transcendante, elles peuvent constater que des fins semblables s'imposent à un grand nombre de sujets, et expliquent ainsi un grand nombre de faits historiques. En un mot, la théorie critique, en s'adaptant à l'esprit historique, tendra à substituer aux distinctions et aux oppositions la continuité et le développement.

Une théorie de la connaissance ainsi élargie, qui découvre, dans tout état de l'esprit, une part d'*apriorisme* et d'objectivité est, on le sent, étroitement liée à la psychologie. Et c'est bien en effet la psychologie qui est, selon notre auteur, l'*apriori* de l'histoire. Nous sommes ici au cœur des conceptions de M. Simmel. A la psychologie, non à la science de la nature, il demande d' « informer » la matière de l'histoire, et d'en tirer, d'en abstraire des sciences sociales. L'objet même de toute histoire, fût-elle matérialiste, est psychologique [1]. Les phénomènes géographiques, par exemple, n'ont de valeur historique, aux yeux de M. Simmel, que par leur influence sur les états d'esprit des peuples : ils ne peuvent exercer une action historique qu'à travers les sentiments humains. Et les seuls rapports uniformes qui se laissent apercevoir dans le flux perpétuel de l'histoire sont les rapports entre sentiments, idées et volontés; il n'y a pas d'autres lois historiques que les lois psychologiques. La psychologie doit être à l'histoire ce que les mathématiques sont à l'astronomie. Cette comparaison entre la mécanique, forme des sciences de la nature, et la psychologie, forme des sciences de l'esprit, n'est pas particulière à M. Simmel. Steinthal, Dilthey, Wundt, Wagner [2] en font plus d'une fois usage. Elle a le mérite de mettre en pleine lumière l'attitude qu'ils prétendent garder vis-à-vis des sciences de la nature. Mais il faut reconnaître aussi qu'elle prête aux interprétations les plus diverses et cache plus d'un malentendu. La comparaison pèche en effet par plusieurs côtés. D'abord la forme mathématique qui, en s'appliquant aux phénomènes physiques, en construit la véritable science, exclut, par essence même, toute téléologie; son idéal est le mécanisme, qui explique les faits donnés *a parte ante* et non *a parte post*, par leur cause, et non par leur fin.

1. *Geschichtesphilosophie*, p. 1-28.
2. Steinthal, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1891, I, p. 14. — Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. — Wagner, *Grundlegung der Politischen Economie, erster Theil*, p. 15. — Wundt, *Logik*, II. — Introd., p. 17.

En psychologie, au contraire, la téléologie peut, comme nous l'avons vu, être objective. Les fins n'y sont plus nécessairement de pures idées du sujet connaissant, puisqu'elles peuvent exister réellement dans l'esprit des sujets connus. Ainsi l'explication psychologique peut être *a parte post* et non plus seulement *a parte ante*; elle doit souvent, pour construire la science, emprunter la forme téléologique et non plus la forme mécanique. Est-ce en effet avoir la « science » d'un phénomène psychologique ou historique, que de noter et de mesurer par la psycho-physique, ou par la statistique, qui serait, suivant l'expression de Steinthal, comme la psycho-physique des peuples, les phénomènes qui l'accompagnent dans l'espace ou le précèdent dans le temps? C'est le décrire, et non l'expliquer. La forme mathématique de la psycho-physique et de la statistique ne doit pas faire illusion; leurs nombres restent pures descriptions [1]. Et souvent l'explication vraiment mathématique, au sens platonicien du mot, d'un fait psychologique est dans sa fin. Ainsi, parce que la psychologie recherche les lois du désir, et non plus, comme le mécanisme, les lois du mouvement, elle peut faire rentrer dans ses explications l'idée, non plus seulement des causes et des conditions, mais des fins et des moyens; par suite la forme qu'elle doit imposer aux sciences sociales sera assez différente de la forme mécanique. Est-ce à dire que, pour être téléologique, cette psychologie doive être tout *a priori*? Sera-t-elle plus abstraite encore que la mécanique, et déduira-t-elle, des formes de l'esprit une fois fixées, les lois des phénomènes historiques? Nos auteurs sont loin de l'entendre ainsi [2]. La psychologie nécessaire à la construction des sciences sociales n'est pas une sorte de psychologie sans corps, spéculation sur l'esprit abstrait, indépendamment de toutes conditions physiques et de toutes relations sociales. Par cela même qu'elle recherche les lois du désir, la psychologie ne peut, comme la mécanique, faire abstraction du temps. Il n'y a en nous aucun *a priori* qui, une fois fixé, permette de prévoir la loi d'évolution des phénomènes historiques, et fournisse comme un point immobile dont toutes les déductions téléologiques partiraient, pour expliquer les faits changeants. Les fins qui peuvent expliquer les faits sont elles-mêmes

1. Schmoller, dans son cours à l'université de Berlin. — Cf. sa *Litteraturgeschichte der Staats und Socialwissenchaften*, pp. 180-190.
2. Steinthal, *Zeitschrift für Völkerspsychologie*, XVII, p. 251.

données à titre de faits, et découvertes, non par la logique, mais par la recherche historique. L'histoire fournit ses points de départ à la psychologie. Il y a ainsi entre l'histoire et la psychologie comme un échange perpétuel [1]. La forme des sciences sociales est un cercle; elles doivent tirer de l'histoire, par l'induction, les lois psychologiques dont on devra, par la déduction, tirer l'histoire à son tour. Ainsi, en subordonnant l'histoire à la psychologie comme l'astronomie aux mathématiques, M. Simmel ne songe pas plus que ses contemporains à restaurer une psychologie abstraite et transcendante; il entend que, pour être connus scientifiquement, les faits moraux devront être connus par cette double méthode, à la fois historique et psychologique, qu'il caractérise souvent d'un seul mot, psychohistorique.

Cette conception de la science de la morale n'est pas sans analogie avec celle que les économistes allemands se font aujourd'hui de leur science [2]. L'économie politique prétend, elle aussi, être une « psychologie appliquée » [3]. Cette tendance explique presque tous ses caractères. C'est une erreur de psychologie que la nouvelle école a reprochée aux Anglais; et c'est pour être plus psychologique que, par opposition à l'école anglaise, elle a fait tant de place à l'histoire. Cédant au monisme signalé par M. Simmel, l'école anglaise essayait de déduire tous les faits économiques d'un seul principe, l'égoïsme. L'école historique élargit cette psychologie trop étroite [4], et constate que beaucoup d'autres principes agissent sur les mêmes faits, l'esprit national par exemple, ou les idées morales. En un mot, au principe qui résultait d'une psychologie abstraite et qui, ne pouvant suffire à l'explication de la réalité, en réclamait la transformation et se faisait impératif, elle substitue une diversité de principes qui, découverts par l'induction, pourront expliquer la variété des phénomènes économiques. Ce que l'économie nationale a fait pour l'égoïsme, M. Simmel voudrait que la science nouvelle le fît pour toutes les notions morales [5]. Et de même que celle-ci reconnaissait dans la vie

1. Cf. Wundt, *Logik*, II. — Entre ces conceptions et celles de Stuart Mill il y a certaines analogies que Wagner, par exemple, a plus d'une fois signalées (*Grundlag. der polit. Œconomie*).

2. M. Simmel, dans un article tout récent, indique lui-même cette comparaison (*Jahrbuch für Gesetzgebung*, herausgegeben von G. Schmoller, 1894, Heft I.

3. Wagner, *Grundlegung*, etc., I p. 15.

4. Cf. Schmoller, *Litteraturgeschichte der Staats und Socialwissenschaft*, p. 282.

5. On peut comparer à ce projet la tentative de M. Ehrenfels (*Werththeorie und Ethik*, articles parus dans la *Vierteljahrschrift*, 1893-1894).

économique, sous les abstractions de l'école anglaise, l'action de forces de tout genre, et entre autres de forces morales, de même celle-ci doit retrouver, sous les abstractions des théories morales, les forces historiques de toutes origines, dont le jeu constitue la vie réelle et par conséquent la vie morale.

En ce sens, la science nouvelle ne ferait que suivre en quelque sorte le mouvement de la science économique : mais, par un autre côté, elle y échappe et s'y oppose presque. La tendance « normative » était en effet et reste au cœur de la plupart des économistes allemands : ils veulent tirer des règles de l'histoire, et Karl Menger a pu leur reprocher de n'être que de faux moralistes. Wagner, par exemple, place toujours les problèmes pratiques parmi ceux de la science économique. M. Simmel au contraire prétend s'abstenir de formuler quelque règle que ce soit, et, en traitant théoriquement ce qui est pratique par essence, la morale elle-même, dissiper les confusions qui se sont établies, dans les sciences sociales, entre la pratique et la théorie. Par là M. Simmel se distingue à la fois des économistes et des moralistes; et l'on voit que son livre n'est pas une Introduction rétrospecive à l'Ethique de Wundt. Celle-ci en effet ne se contentait pas de constater les faits moraux, elle aboutissait à une conclusion morale, qu'elle préparait par un mélange d'empirisme et de spéculation. Après avoir parcouru les différents cercles des mœurs, des religions, des éthiques, elle cherchait à poser à son tour *un* idéal, elle supposait en un mot *un* cercle embrassant tous les autres, *une* humanité, *un* devoir [1]. Par là elle se rapprochait du monisme critiqué par M. Simmel : elle imposait à la morale une unité que les faits ne justifiaient pas; elle ne séparait pas assez nettement pratique et théorie, norme et explication. La distinction entre les sciences normatives et les sciences explicatives ne faisait que prêter à cette confusion. M. Simmel juge en effet que l'expression *science normative* est une expression mal faite. Les sciences dites normatives supposent des règles et des fins données en fait, elles ne peuvent les démontrer ou les produire. On devrait donc les appeler sciences de normes, non sciences normatives [2], car en tant que sciences elles n'imposent pas un seul but à notre activité. Elles peuvent ou constater nos buts, ou, ces buts étant constatés, découvrir

1. Cf. les articles de M. Durkheim (*Revue philosophique*, 1887, p. 141).
2. *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I, 221.

les moyens propres à les atteindre, mais non pas des fins nouvelles. De l'Ethique en tant que science, dit M. Simmel, il ne sort pas un devoir nouveau. Le moraliste, le réformateur des mœurs peut seul dire : ceci doit être, et fixer une valeur morale, car toute valeur est affaire de sentiment ou de volonté qui échappe à la science, et que la science ne peut ni démontrer, ni créer.

Il faut donc séparer radicalement la théorie et la pratique, pour que les faits moraux, après tous les autres faits historiques, deviennent objets de science. Le jour où cette science sera constituée, toutes les sciences sociales seront du même coup purifiées : elles quitteront définitivement la phase métaphysique et morale, et substitueront, à des mélanges confus d'abstractions et d'impératifs, l'étude précise des forces réelles de l'histoire. La comparaison de la science de la morale avec les autres sciences sociales éclaire le projet de M. Simmel : il veut faire rentrer cette science dans le système, non des sciences de la nature, mais de celles de l'esprit; il espère, avec la matière de l'histoire, c'est-à-dire avec des lois non naturelles, mais psychologiques, construire une science de la morale qui ne soit en aucune façon une morale.

En même temps que la netteté de ce double idéal, se laissent apercevoir les difficultés qui pourront s'opposer à sa réalisation.

On comprendra peut-être difficilement que la science de la morale prétende s'achever dans l'impartialité et l'indifférence, connaître nos sentiments moraux sans les transformer, les traiter, suivant la comparaison de M. Simmel, non à la manière du médecin[1], mais avec le désintéressement de l'anatomiste. Peut-être cette comparaison entre la future science et les sciences physiques ne revient-elle ici que pour faire oublier, une fois de plus, les conditions et le caractère propres des sciences de l'esprit. On pourra dire d'abord qu'en un sens toute connaissance est action et change le rapport du sujet à l'objet. Quand cet objet est physique, il n'est pas transformé lui-même par l'acte de la connaissance; l'anatomiste, après qu'il les a connus et expliqués, peut retrouver les tissus invariables sous le regard des sens. La conscience au contraire est toujours à la fois réflexion et action; si le sujet même est l'objet de la connaissance, elle agit sur lui rien qu'en l'observant. Elle ne peut plus être pure observatrice des mou-

1. *Einleitung*, II, Vorrede.

vements psychologiques, comme les sens le sont des mouvements physiques, puisqu'elle est elle-même une des composantes de ces mouvements. Qu'on réduise sa force autant que l'on voudra; qu'on déclare que sa part, dans l'histoire de la morale, est infiniment petite auprès de celle des forces inconscientes, il n'en est pas moins vrai que certains faits moraux naissent de sa seule présence, qu'il lui est par conséquent difficile et qu'il serait plus difficile encore à une science de la morale qui serait comme une conscience générale de tous les sentiments moraux, de rester indifférente aux problèmes qu'elle fait naître.

Sans doute on a abusé de ces sortes d'arguments. On a exploité l'« influence dissolvante de l'analyse », soit logique, soit historique des concepts moraux : de là s'est élevée contre l'intellectualisme d'une part, contre l'observation scientifique de l'autre, une réaction dont nous ne voudrions pas nous faire les complices. M. Simmel dénonce avec raison l'erreur qui consiste à penser que toute valeur morale scientifiquement connue est une valeur perdue. Trop souvent on a laissé croire que l'histoire en nous découvrant les origines de nos sentiments moraux, nous invite à retourner aux origines, qu'elle nous dévoile, dans les obligations morales, des sortes de ruses, des conspirations de la société, nous apprend à ne plus être dupes et à revenir à la nature. A ces sentiments soi-disant naturels, l'histoire n'attribue aucune valeur absolue; qu'ils aient précédé les autres, cela ne prouve pas qu'ils soient meilleurs. Toutes les valeurs morales, actuelles ou passées, sont, aux yeux de l'histoire, également relatives, c'est-à-dire que chacune d'elles est, en un sens, un absolu. Son prix ne se déduit pas; c'est un fait. La subjectivité même des sentiments moraux est telle que leur autorité ne dépend pas de leurs origines historiques ou logiques, et qu'on peut connaître celles-ci sans toucher à celles-là [1].

Il n'en reste pas moins que nos sentiments, en prenant conscience de ces relations historiques ou logiques, s'éclairent, s'examinent, se comparent et se jugent. M. Simmel nous a démontré à plaisir que les idées morales sont obscures, et même, en un sens, qu'elles sont souvent morales parce qu'elles sont obscures. C'est la disparition de la conscience de la fin d'un acte qui transforme un impératif hypothétique en impératif catégorique, qui, d'une contrainte ou d'une

1. *Einleitung*, II, p. 6-8.

habileté, fait un devoir. Si la science dissipe ce mystère et fait reparaître la conscience de cette fin, l'acte est-il un devoir encore? En fait, M. Simmel constate lui-même plus d'une fois cette influence de la science de la morale sur la morale. De l'idée que les valeurs sont toutes subjectives, il attend des transformations pratiques; il ne doute pas que l'idéalisme, en se répandant, en apprenant aux hommes que non seulement la connaissance, mais aussi la possession des choses est une pure représentation [1], que la propriété, par exemple, n'est qu'une façon de penser, ne rende plus facile la solution des questions sociales. Il reconnaît ainsi que la science agit sur les sentiments, qu'elle élimine les uns, qu'elle confirme les autres, qu'elle fait un choix.

C'est le principe de ce choix qu'on aurait peut-être voulu voir déterminer. Jusqu'ici la critique des faits moraux s'était rarement exercée sans tirer des faits mêmes le principe moral : on constatait par exemple que tous les devoirs tendent à être logiques, que par conséquent la logique est le devoir suprême qui sert à juger tous les autre [2]. Ou bien on démontrait que nos devoirs sont l'œuvre de l'histoire, et on demandait alors à l'histoire, consultée scientifiquement, de nous enseigner le devoir présent. La logique et l'histoire, chacune de leur côté, prétendaient ainsi fonder la morale au lieu de la détruire. Mais nous avons vu que M. Simmel refuse à l'une comme à l'autre le pouvoir de déterminer une valeur morale. La logique est indifférente à la qualité des sentiments et des actes qu'elle enchaîne. L'histoire essaie en vain de mesurer les quantités et les intensités morales. — Si ni l'observation ni la réflexion logique ne peuvent résoudre les problèmes qu'elles posent, que nous reste-t-il donc? Le sentiment? Lui seul, peut-être, est capable de fixer les valeurs éthiques [3]. Il est à la fin comme il est au commencement de l'évolution morale; il en est l'introduction et le résumé; et peut-être l'humanité doit-elle se fier à lui, sûre qu'il représente et contient en lui tout le travail moral de l'histoire [4]. La réflexion et l'observation peuvent élargir le champ de notre conscience, découvrir mille relations nouvelles, et en mettant en présence les éléments différents, poser des

1. *Einleitung*, I, p. 251.
2. Cf. Standinger, *Das Sittengesetz*, I. Darmstadt, 1887. Le 2e et le 3e volume, annoncés, n'ont pas encore paru.
3. Cf. Ziegler, *La question sociale est une question morale*, passim.
4. *Einleitung*, I, 230.

problèmes nouveaux, peut-être la solution n'appartient-elle qu'au sentiment qui sait, par une sorte de chimie intérieure, de ces relations innombrables tirer un absolu, une valeur morale. On aboutirait ainsi, non à une morale de la vérité, puisque la vérité morale ne saurait être ni logiquement démontrée, ni scientifiquement constatée, mais à une morale de la sincérité : le devoir serait d'être consciencieux. Il faudrait s'en remettre, à la fin de la science de la morale, à l'antique conscience morale.

Si telle paraît être, à de certains moments, la conclusion pratique des analyses de M. Simmel, il y aurait sans doute avantage à ce qu'elle fût éclaircie et discutée, et non seulement sous-entendue. Au lieu de nous laisser croire, en comparant la science de la morale aux sciences physiques, que les sentiments moraux restent comme les objets extérieurs invariables sous les yeux du savant, l'auteur aurait peut-être été ainsi conduit à reconnaître que sa science, en vertu même de son caractère psychologique, se passera difficilement de tout caractère moral.

Il ne paraîtra pas moins difficile, sans doute, d'imaginer une science de la morale sans abstractions que de l'imaginer sans impératifs.

Connaître, en effet, n'est pas reproduire, mais transformer. Qu'on imagine un esprit doué de sens assez puissants pour connaître, d'une mémoire assez vaste pour retenir tous les phénomènes de l'histoire, la matière de l'histoire serait en quelque sorte doublée, la science n'en serait pas encore construite. — En fait, les prétentions de l'école objective qui voudrait, suivant le mot de Ranke, laisser parler les choses, n'ont jamais été réalisées. Et M. Simmel, plus ingénieusement que personne, a montré pourquoi [1]. L'objet de l'histoire étant psychologique, il s'ensuit que l'esprit ne peut le connaître qu'en construisant des systèmes d'hypothèses psychologiques qui lui permettront de saisir le rapport des faits extérieurs aux faits intérieurs, puis les faits intérieurs eux-mêmes. — L'historien ne peut ainsi comprendre le passé qu'en le revivant en quelque sorte, en se mettant dans l'âme de l'histoire, c'est-à-dire des hommes. Il fait alors un usage perpétuel et nécessaire d'hypothèses, d'*aprioris*, de formes qui sont souvent elles-mêmes le résultat de l'histoire, et dans lesquelles s'expriment sa race, sa nation, sa personnalité. On comprend que,

1. *Die Probleme der Geschichtesphilosophie*, 1er chapitre.

bien plus encore que l'histoire en général, l'histoire des faits moraux soit soumise à ces conditions. — L'histoire des lois anglaises sur les fabriques, pour prendre un exemple de M. Simmel, n'est pour moi l'objet d'une science morale que si je ressens les états d'esprit qui, chez les ouvriers, les patrons, les législateurs, ont donné naissance à ces lois. La conscience morale est en un mot l'instrument nécessaire de la science morale.

Mais cette science n'est-elle pas dès lors livrée à l'arbitraire? Comment pourra-t-elle être autre chose qu'un reflet, une projection de nos propres sentiments? Les abstractions avaient justement pour fin de remédier à ce caractère subjectif de l'intelligence historique. On essaie de substituer ainsi à des sentiments personnels et indéfinissables, des notions définissables et en quelque sorte impersonnelles. On s'efforce de construire le concept, l'*idée* de ce qui est moral, social, économique. Sans abstractions les sciences sociales ne peuvent même se définir : et si elles prétendent s'en passer tout à fait, on les voit se dissoudre, pour ainsi dire, dans l'histoire générale. Elles sont tout *empiriques*, et n'ont plus rien d'*exact*. Ces difficultés, avec lesquelles l' « historisme » de la science économique est en ce moment aux prises, ne seraient pas épargnées à la science de la morale, telle que l'entend M. Simmel. On se demandera comment elle peut rester une science et se passer d'abstractions par lesquelles seraient distingués, d'abord les faits moraux des autres faits historiques, puis les faits moraux les uns des autres, et par exemple l'égoïsme de l'altruisme.

S'il est vrai que ces abstractions soient essentiellement inconsistantes, et s'il est impossible d'user de concepts moraux clairs et définis, peut-être alors faut-il renoncer à la science proprement dite de la morale, ou du moins il ne faut pas lui demander ces lois exactes et cette certitude rigoureuse que nous sommes habitués à attendre des sciences. C'est peut-être un des résultats de l'*Introduction* de M. Simmel que de nous préparer à nous contenter, en fait de sciences morales, de vraisemblances. Il ressort en effet de son étude que le savant ne peut nous faire connaître les faits moraux qu'en éveillant en nous des sentiments; qu'il ne peut les analyser que dans sa propre conscience; et qu'à un même événement il peut presque toujours adapter plusieurs explications. L'expérimentation, les méthodes exactes des sciences physiques, ne s'appliquant pas aux choses psychologiques, on ne peut choisir à coup sûr entre

les hypothèses suggérées par l'expérience. Par cela même qu'elle cherche ses lois dans la psychologie et dans l'histoire, la science de la morale est sans doute condamnée à ne trouver que des probabilités.

Cette conclusion ne serait peut-être pas pour déplaire à M. Simmel. Son ingéniosité critique l'a depuis longtemps convaincu du caractère hypothétique des idées qui appartiennent au domaine de la psychologie [1]. Et nous pouvons constater que la plupart de ceux qui construisent les sciences sociales reconnaissent à leurs constructions ce même caractère. Il est peut-être en effet étroitement corrélatif au caractère psychologique que les sciences sociales tendent, comme nous l'avons vu, à prendre. La psychologie les a détachées des sciences physiques, et les a faites indépendantes; mais comme elle les a autorisées à ne pas s'enchaîner aux méthodes des sciences de la nature, peut-être les force-t-elle aussi, pour longtemps, à renoncer à la certitude de ces mêmes sciences, à mêler, longtemps encore, pour soumettre la matière de l'histoire à leurs lois, l'idéal, le réel, — la pratique, la théorie.

C. BOUGLÉ.

1. *Sociale Differenzierung*, p. 4-6.

DÉGÉNÉRESCENCE

Par **MAX NORDAU**.

Traduction française par Auguste Dietrich. 2 volumes in-8, Paris, Alcan, 1894.

On s'est déjà occupé, dans maints journaux et revues, de cet ouvrage qui a eu en Allemagne et qui paraît appelé à avoir en France un assez grand retentissement. Une satire souvent violente, toujours vigoureuse, visant nos admirations littéraires et artistiques, étayée d'arguments presque tous empruntés à l'arsenal des sciences à la mode, ne pouvait manquer de faire impression sur le public. Parmi des travaux de métaphysique et de morale, du genre de ceux dont il est habituellement rendu compte dans cette revue, elle n'est sans doute guère à sa place. Mais si l'on considère, en même temps, l'intention qui l'a dictée, on s'aperçoit qu'elle est révélatrice d'un état d'esprit probablement fort répandu aujourd'hui. C'est à ce titre qu'il nous a semblé intéressant d'en parler un peu longuement.

M. Max Nordau, loin de suivre les errements de l'ancienne critique, de la critique à « hâblerie subjective », comme il l'appelle, s'attaque aux hommes bien plus qu'aux œuvres. Il cherche, en relevant les particularités que présentent celles-ci, à découvrir chez ceux-là une tare mentale quelconque, et, sa trouvaille faite, ayant en main ce qu'il considère comme les preuves de l'imbécillité ou de la démence d'un auteur, il s'en sert pour condamner sans appel l'œuvre elle-même.

Tel est son procédé. Il l'applique uniformément, et non sans habileté, aux principales productions de l'art contemporain et aux personnalités marquantes desquelles elles émanent. Rossetti, Swin-

burne, Jean Moréas, Verlaine, Stéphane Mallarmé, Charles Morice, Tolstoï, Richard Wagner, Rollinat, Péladan, Walt Whitman, Maeterlinck, Baudelaire, Villiers de l'Ile-Adam, Barbey d'Aurévilly, Maurice Barrès, Huysmans, Oscar Wilde, Ibsen, Frédéric Nietzsche, Émile Zola, défilent tour à tour à sa clinique, et nul d'entre eux n'est renvoyé indemne, sans avoir reçu sa marque de démence, d'érotisme morbide ou d'idiotie, bref son stigmate de dégénérescence qui le signalera désormais à la méfiance, au mépris et à la vertueuse indignation de l'humanité saine et normalement développée. « Les dégénérés, déclare l'auteur dans sa préface, ne sont pas toujours des criminels, des prostituées, des anarchistes ou des fous manifestes; ils sont maintes fois des écrivains et des artistes. Mais ces derniers présentent les mêmes traits intellectuels — et le plus souvent aussi somatiques — que les membres de la même famille anthropologique qui satisfont leurs instincts malsains avec le surin de l'assassin ou la cartouche du dynamiteur, au lieu de les satisfaire avec la plume et le pinceau [1]. » C'est annoncer clairement ce qu'on se propose et donner, en commençant, une idée suffisante du ton et du mode de discussion, qui se prolongent ensuite avec une persistance vraiment monotone à travers les deux gros volumes renfermant les réquisitoires contre les écrivains énumérés ci-dessus, et où s'étalent comme pièces à conviction les nombreux extraits et citations destinés à convaincre le lecteur.

Mais une question se pose tout d'abord. Pourquoi ces dégénérés se distinguent-ils d'une manière si frappante de leurs congénères par leur action sociale? Ceux qui finissent leurs jours dans des hospices d'aliénés, et, en général, la multitude bigarrée qui habite aux confins de la folie n'exercent pas une grande influence sur les autres hommes; c'est tout au plus si quelques détraqués, vivant constamment auprès de fous communicatifs, subissent la contagion, qui ne s'étend jamais au delà d'un cercle très restreint, tandis que pour les dégénérés *supérieurs*, ainsi qu'on les a nommés, l'ascendant qu'ils prennent sur leurs contemporains, la réputation et souvent la gloire qu'ils acquièrent, l'enthousiasme qu'ils suscitent même parmi des gens qui les admirent sans parti pris en font une classe à part, une classe singulièrement différenciée dans le grand groupe des dégénérés.

1. P. VI, t. I. (Les citations se rapportent à la traduction française.)

Pourquoi en est-il ainsi? Est-ce précisément parce qu'ils écrivent, peignent ou composent, parce que les manifestations de leur état anormal s'expriment sous des formes essentiellement durables, qui permettent de les communiquer rapidement à un grand nombre de personnes, en en multipliant et en en répétant les effets, parce qu'enfin la nature émotionnelle de ces manifestations est peut-être le plus puissant facteur d'agitation que l'on connaisse? La réponse serait insuffisante, car il resterait en outre à savoir pourquoi ces poèmes, ces romans, ces pièces de théâtre, ces divagations pseudo-philosophiques, ces tableaux, ces drames musicaux ont eu pareille vogue. Jamais la concurrence entre les livres et les diverses productions artistiques n'a été plus âpre qu'à notre époque. Chaque année des centaines, des milliers d'œuvres nouvelles s'entassent sur le marché et luttent pour le succès. L'encombrement devient même inquiétant pour les libraires et les marchands qui craignent de ne plus pouvoir écouler leurs stocks. Or comment se fait-il qu'au milieu de cette épaisse mêlée, ce sont nos quelques dégénérés, la plupart peu féconds d'ailleurs, qui l'ont emporté haut la main sur leurs rivaux et qui ont accaparé l'attention de la société qui lit, regarde et écoute, à tel point que les autres œuvres sont, en majeure partie, considérées par ceux qui se flattent d'être tant soit peu connaisseurs ou amateurs, comme des produits arriérés, derniers vestiges de la routine de jadis?

Là était la première difficulté et M. Nordau l'a bien vue. Si la masse des esprits cultivés, si la bourgeoisie aisée, la classe qui donne le ton, était restée saine de corps et d'esprit, elle n'aurait pas subi aussi docilement une action qui se ramène, en somme, à une suggestion provenant de malades. Mais s'il est démontré que ces groupes se composent, en presque totalité, de dégénérés, d'hystériques, de déséquilibrés et d'épuisés, il ne faudra plus s'étonner de l'importance prise par des écoles esthétiques qui s'accordent en tous points avec la misère mentale des gens auxquels elles s'adressent; car les dégénérés s'attirent, s'imitent et se copient souvent les uns les autres, les hystériques sont, entre tous, accessibles aux suggestions qui surexcitent leur atonie et suppléent à leur défaut d'attention. Il s'agissait donc d'établir que notre civilisation européenne nous a conduits à un état d'épuisement, que nous sommes, principalement dans les classes cultivées, une « fin de race », et que les formes d'art qui nous ravissent sont des phé-

nomènes dont l'apparition accompagne un véritable « crépuscule des peuples [1] ».

Les causes de cet affaiblissement général doivent être attribuées aux découvertes qui ont profondément modifié, au cours des cinquante dernières années, les conditions d'existence des nations modernes en les assujettissant à un travail et à une dépense qui ne sont plus en rapport avec les améliorations et les avantages physiologiques qu'elles pouvaient en retirer, à la consommation croissante des alcools et autres excitants et à l'agglomération, toujours plus considérable, de la population dans ces centres malsains qui sont les grandes villes. Le changement a été trop brusque pour permettre à l'organisme de s'adapter et il en est résulté une fatigue universelle qui n'est pas loin d'avoir transformé l'Europe, ou tout au moins les trois pays, l'Angleterre, la France et l'Allemagne, où les progrès ont été le plus intenses, en un vaste hôpital [2].

Pour défendre cette thèse, il aurait fallu des preuves plus solides et une analyse plus minutieuse des statistiques que celle dont se contente M. Nordau. Était-il seulement possible de l'avancer, dans l'état présent de nos connaissances, sans dépasser les limites de la probabilité scientifique? Les quelques pages qui lui sont consacrées nous paraissent fantaisistes.

La génération actuelle, nous dit-on, vieillit bien plus tôt que les générations précédentes. Ce qui est certain cependant, c'est qu'elle meurt moins vite. La mortalité par 1 000 habitants dans tous les pays de l'Europe a été en diminuant régulièrement depuis l'époque où il a été possible de la calculer avec une exactitude suffisante. En France, au début de ce siècle, on comptait annuellement 26 décès par 1 000 habitants de tout âge. Cette proportion est devenue 25 pour 1 000 vers 1830, 24 pour 1 000 vers 1850, 23 pour 1 000 vers 1880 et elle est actuellement de 22 pour 1 000. Le même mouvement s'observe ailleurs. Il y a plus, les tables de mortalité dressées sur des groupes à peu près homogènes d'individus soumis à des genres de vie analogues, les seules qui méritent quelque confiance — car les tables portant sur de grands ensembles de population sont trop incertaines pour qu'on puisse en tirer des conclusions — accusent une augmentation notable de la vie moyenne depuis cent ans. On l'a observé en

1. P. 30 à 61, t. I.
2. P. 62 à 80, t. I.

France et en Angleterre. Les compagnies d'assurance, qui recrutent leur clientèle dans la bourgeoisie, l'ont appris à leurs dépens et ont dû modifier leurs tarifs en conséquence. La population de notre Caisse nationale des retraites, qui ne se compose guère que de petites gens, ouvriers et artisans des villes et des campagnes, indique une mortalité plus rapide que celle de la bourgeoisie et néanmoins plus lente que celle que Deparcieux relevait en 1742 sur une classe privilégiée de rentiers nés dans la seconde moitié du XVIIe siècle.

Que conclure de ceci? Que nous sommes plus vigoureux, partant moins exposés à toutes les causes de mort? Cela serait peut-être hasardé; mais, en tout cas, on peut bien affirmer que nous ne sommes pas plongés dans une aussi profonde détresse physiologique que les médecins le prétendent, car, quelle que soit leur habileté récente à conjurer le péril, il est douteux qu'il faille leur rapporter tout l'honneur de cet accroissement de vitalité.

La fréquence des maladies constitutionnelles et nerveuses et des cas de folie ne prouve pas non plus grand'chose. On ne saurait admettre que la tuberculose, le diabète et autres diathèses, que l'hystérie et les diverses formes de névrose étaient, il y a cent ans, connues et cataloguées comme elles le sont aujourd'hui. La liste des maladies s'est réellement accrue, bien plus parce qu'on sait mieux les distinguer que parce qu'il s'en est créé objectivement de nouvelles, et cela est vrai surtout en ce qui concerne les affections nerveuses. Que de troubles, attribués autrefois à une intervention miraculeuse et divine, dont un traitement hydrothérapique approprié aurait eu facilement et rapidement raison! Quant à la folie proprement dite, les recherches des aliénistes en ont, à coup sûr, considérablement élargi le domaine.

Faut-il voir enfin dans les progrès de la criminalité et dans l'augmentation des suicides une preuve plus sérieuse en faveur de la dégénérescence? La criminalité demanderait à être comparée à celle des époques antérieures, mais les statistiques anciennes n'ont pas grande valeur, et on risquerait de comparer une quantité exactement connue à d'autres évaluées avec une faible approximation. Le nombre des suicides varie énormément d'une contrée à l'autre. La France, présentée par M. Nordau, à l'imitation de certains sociologues italiens, comme la « Grande Dégénérée », est beaucoup moins éprouvée à cet égard que la Saxe et la Prusse, qui offrent le maximum,

et, dans ces derniers pays, ce sont principalement les militaires qui paient le tribut, on sait pourquoi [1].

Les chiffres ne sont donc nullement convaincants et pourraient aussi bien servir à soutenir la thèse opposée. D'autre part, les causes invoquées nous paraissent bien vagues.

Que faut-il entendre par surcroît de travail et de dépense demandé à l'Européen d'aujourd'hui? Quand on se contente de mots, on croit pouvoir répondre : mais si l'on cherche à définir scientifiquement et à mesurer de telles grandeurs, dans toutes les circonstances, on s'aperçoit qu'il n'y faut pas songer. Travail mécanique et dégagement de chaleur, voilà tout ce que l'on peut à peu près déterminer, et l'on est encore bien éloigné de pouvoir exprimer en fonction de ces quantités — les seules qui aient un sens précis — les modalités les plus simples de l'activité cérébrale. Nul acte humain ne s'accomplit sans doute sans une déperdition de l'énergie emmagasinée dans les centres nerveux, mais on ignore entièrement dans quelle mesure tel ou tel acte en particulier coûte à l'organisme. Le travail mental, l'enregistrement à courts intervalles de fréquentes perceptions, les efforts d'intelligence nous épuisent-ils plus que l'activité purement musculaire? On n'en sait rien. Les marins, les gymnastes et les athlètes arrivent peut-être plus tôt à la décrépitude que les savants, les artistes et les négociants. L'inconnu plane sur ces questions et quand on vient dire que la civilisation trop hâtive a amené la dégénérescence, on sort tout à fait de la région des vérités actuellement démontrables.

La consommation de l'alcool et le séjour dans les grandes villes ne sont pas davantage des arguments valables. L'alcool, à petite dose, est un aliment et un stimulant inoffensif. A haute dose, ou mélangé d'éléments toxiques, il abêtit et détruit dans leur postérité ceux qui en abusent. C'est surtout dans le bas peuple que ces effets se font sentir; les classes aisées en souffrent bien moins. En admettant que celles-ci proviennent de parents de condition inférieure, ce n'est assurément pas de parents alcooliques qu'elles descendent, car on sait que les enfants d'alcooliques font de piètres combattants dans la lutte pour la prééminence. D'ailleurs, à d'autres époques,

1. Les seuls suicides où l'on puisse voir des signes réels de dégénérescence sont ceux causés par les maladies cérébrales. En France, ils n'entrent que pour 28 pour 100 dans le total. On s'abuserait étrangement en croyant que toutes les autres personnes qui quittent volontairement la vie sont des dégénérés.

dont la littérature et l'art n'ont eu rien que de très sain, l'alcool n'était pas inconnu. Les contemporains de Shakespeare étaient des ivrognes fieffés, et les gentilshommes du siècle de Louis XIV, admirateurs d'un art pondéré et raisonnable s'il en fut, s'adonnaient volontiers à la boisson, à en croire Saint-Simon. Nos bourgeois modernes, comparés à eux, seraient de modèles de sobriété et de tempérance.

La mortalité dans les villes est supérieure à celle des campagnes, soit; mais il n'est pas prouvé que cette différence soit due au milieu. A Paris, par exemple, le centre par excellence de tout cet art décadent qui s'est attiré les colères de M. Nordau, la proportion des décès n'est supérieure que de 5 pour 100 à celle de l'ensemble de la France, et, si l'on tient compte de tous les individus qui s'y rendent dans l'intention d'y vivre à haute pression, on n'est pas loin de penser que les conditions d'existence y sont plus favorables qu'ailleurs. D'un autre côté, la mortalité exceptionnellement élevée des villes du littoral méditerranéen s'explique en partie, ainsi que l'ont fait remarquer des statisticiens autorisés, par l'affluence des malades qui viennent y terminer leurs jours, attirés par la douceur du climat.

En résumé, la dégénérescence de la société policée d'aujourd'hui n'est qu'une hypothèse séduisante, une vue subjective de l'esprit, ce n'est point un fait, et, si l'on s'en sert pour échafauder une critique de l'art contemporain, on risque fort de bâtir sur le vide.

Dans l'analyse psychologique des tempéraments des artistes incriminés, qui remplit presque tout le reste de l'ouvrage, on ne trouve pas moins, à côté d'observations justes et ingénieuses, d'exagération et de parti pris.

Prenons les écrivains : les uns ont peu écrit, M. Nordau y voit un signe d'impuissance voisin du ramollissement ; les autres, au contraire, ont une remarquable fécondité, ce sont des *graphomanes*.

Mystiques et égotistes, les premiers caractérisés par leur inaptitude à l'attention volontaire et à la coordination des idées, les seconds par leurs instincts antisociaux, sont les deux types principaux auxquels tous se ramènent. Nous ne dirons rien des chapitres consacrés à la pathologie du mysticisme et à celle de l'égotisme, ils demanderaient une trop longue discussion; ce qu'il importe c'est de voir de quelle manière, les types une fois posés, l'auteur y assimile les exemples concrets qu'il a choisis.

Découper des passages, sans liaison les uns avec les autres, et les grouper de telle sorte qu'ils présentent un ensemble incohérent, où les anomalies apparaissent grossies, où les contradictions se choquent, où les étrangetés voulues pour l'effet général se détachent dans leur isolement, est un procédé dont M. Nordau use fréquemment et qui manque de sincérité. C'est comme si, pour faire apprécier un morceau de musique aux harmonies hardies, on faisait entendre séparément les dissonances et les modulations brusquées. Du reste, quel est l'homme, parmi les plus raisonnables, qui n'a eu dans sa vie ses heures de bizarrerie, dont la conduite ne s'est jamais contredite, dont toutes les actions, chacune prise en elle-même, ont été parfaitement rationnelles? Avec une telle méthode d'investigation, on trouverait des fous partout et il y aurait lieu d'étendre aux plus vulgaires, aux plus normaux des bourgeois les conclusions qui condamnent les décadents, les symbolistes, les esthètes et les quelques grandes figures qui échappent par leur originalité à cette classification par écoles. En même temps, les cadres pathologiques où on les fait rentrer deviennent singulièrement élastiques. Entre un Tolstoï, un Wagner, un Verlaine et un Mallarmé, les différences sont sensibles, de même qu'entre un Baudelaire, un Ibsen et un Nietzsche. Qu'on appelle les uns mystiques, les autres égotistes, je le veux bien, cela désigne leurs tendances communes, cela n'a rien de médical, mais qu'on aille extraire de leurs livres des phrases ou des vers en négligeant délibérément la fin à laquelle ils concourent et leur fonction dans l'ensemble pour les utiliser en vue d'un diagnostic et en inférer l'existence de maladies persistantes, les mêmes pour tous, c'est faire plutôt preuve de partialité que d'équité scientifique. Les classifications nosologiques doivent correspondre à des réalités. C'est à une série plus ou moins longue d'actes et de phénomènes qu'on reconnaît le malade et qu'on le distingue sûrement de l'homme sain, non à quelques manifestations isolées, sur l'interprétation desquelles la prudence est de règle.

Quand il se hasarde dans la critique simplement littéraire, car il est bien obligé d'avoir recours malgré tout à la « hâblerie subjective » puisqu'il s'adresse à un public qui, lui, juge les œuvres surtout d'après l'impression produite, M. Nordau n'est ni subtil, ni varié. Les épithètes idiot, stupide, insensé, reviennent à chaque page et résument tout ce qu'il a ressenti. Et lorsque, par moments, il est moins avare d'explications, il tombe dans de grossières

méprises. Qu'on lise, par exemple, le pastiche qu'il a imaginé d'après une pièce de Maeterlinck, et on sera suffisamment édifié sur son sens critique [1].

Quelle est, maintenant, demanderons-nous, la valeur et la signification de cette tentative au point de vue philosophique ?

La méthode suivie n'est point neuve. Entre les mains de Lombroso, notamment, elle a fourni des résultats précieux. Mais ce dernier l'a appliquée à des phénomènes beaucoup plus fréquents et plus nettement définis. Se maintenant sur le terrain expérimental, remarquant, dans les relations des individus avec la collectivité, que tels ou tels actes pouvaient être liés par un rapport de coexistence avec telles ou telles particularités mentales ou somatiques, se répétant presque identiquement chez les divers sujets observés, il a essayé de rattacher la criminologie à des sciences plus avancées. Il n'y avait là rien de métaphysique, rien que des généralisations plausibles, quoique hasardées, fécondes pour la science parce qu'elles ouvraient un champ inexploré, mais destinées à tomber bientôt dans le discrédit parce qu'elles étaient prématurées. La fameuse théorie des types reconnaissables à des traits constants somatiques et psychologiques a eu une brillante mais courte période de vogue.

Les écrivains et les artistes célèbres sont, malheureusement, beaucoup plus rares que les criminels et les vulgaires fous moraux. Quand on met en lumière les affinités qu'ils présentent avec ces derniers et quand on étiquette l'ensemble à l'aide du titre *dégénérés*, on fait abstraction précisément du caractère fondamental qui appelle sur eux l'attention, on oublie que ce sont des écrivains et des artistes et on ne voit plus dans ces personnalités singulières que les traits qui les rapprochent ou les éloignent de types moyens et idéaux servant d'étalons.

L'activité esthétique est un fait. En germe chez tous les hommes, plus développée chez certains, elle prend chez quelques individus une importance extraordinaire et remplit leur vie. Elle est alors essentiellement individuelle, personnelle, originale. Plus un artiste est digne de ce nom, plus il est difficile de le classer. Les historiens et les critiques ont imaginé des classifications pour faciliter les comparaisons et aider la mémoire, mais sans se faire illusion ni

1. P. 408, t. I.

se dissimuler ce qu'elles avaient de factice. C'est aussi pour cette raison que l'esthétique, comme science, n'existe pas. Il y a des esthétiques, comme il y a des métaphysiques, offrant sans doute des points communs, mais il ne saurait y avoir d'esthétique universelle, de même qu'une géométrie et une mécanique. Les psychologues et les sociologues ont cru pouvoir s'emparer de l'objet esthétique et le plier à leur méthode; ils ne se sont pas aperçus que, dès qu'ils jugeaient l'œuvre d'art dans ses rapports avec les lois établies de leurs sciences abstraites, ils la détruisaient, et, qu'en tant qu'œuvre d'art, elle échappait à leurs analyses, se dérobant, impalpable, à leur étreinte. Rien de plus concret, de plus voisin de la qualité pure, partant de plus rebelle à recevoir l'empreinte de catégories abstraites, que l'émotion esthétique et ce je ne sais quoi qui donne à une manifestation le pouvoir de la faire naître chez autrui. Sous l'influence de la métaphysique platonicienne, l'opinion a régné et règne encore que le propre de l'œuvre belle réside dans le général et dans l'abstrait. L'Idée, dont le souvenir s'impose à chacun à la vue du beau, tel est le modèle supra-sensible et éternel que les artistes s'efforceraient inconsciemment d'imiter. Cette théorie, inspirée par l'observation de l'effet produit sur une collectivité par l'œuvre émanée d'un seul, ne pouvait résister à la critique moderne et devait être remplacé par des explications plus empiriques et plus conformes aux tendances en faveur aujourd'hui. Or, ce qu'il y a de remarquable, c'est que les savants qui ont voulu fonder une esthétique sur des données positives ne se sont pas débarrassés des abstractions antiques. On a considéré successivement l'art au point de vue physiologique, au point de vue psychologique et au point de vue sociologique. On a jugé les œuvres d'après les règles de nos perceptions et de nos représentations, ainsi que d'après le rôle qu'elles jouent dans le développement individuel et dans le développement collectif de la race ou de l'espèce, sans songer que les lois auxquelles on les rapporte et qu'elles sont censées vérifier, sont des créations abstraites, des êtres de raison, des idéaux que nous superposons à la réalité concrète.

On ne construit véritablement une esthétique qu'autant qu'on envisage l'œuvré d'art en tant que telle et qu'on s'occupe, avant et par-dessus tout, de son caractère essentiel qui est d'être belle. Kant et Lessing le pensaient, en quoi ils se montraient plus respectueux des faits que Hegel, lequel, identifiant le réel et le rationnel,

était conduit à une conception de l'art renouvelée de Platon.

L'artiste exerce une action qui n'appartient qu'à lui seul; l'admiration que l'homme le plus simple ressent à la vue d'un monument, d'une statue, d'un tableau qui le frappent, ou à l'audition d'un chant qui le remue jusqu'aux entrailles, se distingue qualitativement de toute autre émotion, est inexprimable en concepts et ne peut être reproduite par des moyens étrangers. Ce sont là des faits indéniables.

Mais toutes les émotions, dira-t-on, jouissent de ces propriétés, même les plus élémentaires. Ici, il faut distinguer : chaque émotion, il est vrai, est unique en sa qualité, mais, tandis qu'on peut à la rigueur grouper par ressemblance les émotions simples de la vie courante, cela devient presque impossible lorsqu'il s'agit des émotions esthétiques. On peut à plusieurs reprises et par divers procédés provoquer un même sentiment de frayeur, de répulsion chez une personne; on a le droit de se servir de cette expression : le *même* sentiment, parce que l'individu a conscience de la presque identité de ces états entre eux, mais comment pourrait-on redonner à un sujet, autrement que par l'exécution du morceau, l'émotion ressentie une première fois à l'audition d'une symphonie? Qu'on ne vienne pas prétendre que les émotions esthétiques ne diffèrent que par leur « complexité », et leur « volume » des émotions simples : ce serait évidemment se payer de mots.

Le chapitre des émotions, dans les traités de psychologie, n'est encore que peu rempli, et pour cause. Ou on respectera la qualité du fait et on se bornera à répéter qu'une émotion est une émotion, sans plus, ou on la négligera et, se tournant vers la psycho-physique, on étudiera les lois des phénomènes objectifs qui accompagnent l'apparition du fait subjectif.

Il ne faut pas davantage se laisser leurrer par les explications évolutionnistes. Quand on dit que l'émotion esthétique est née des émotions ordinaires, transformées au cours de l'évolution, et que l'œuvre d'art a sa source dans les manifestations infiniment plus humbles de l'activité de nos premiers ancêtres, on établit par la raison une chaîne continue entre des phénomènes discontinus, on croit découvrir une série génétique et l'on ne pose qu'une multiplicité de succession. Or il importe peu que, dans un intervalle déterminé, la progression soit ou non insensible; puisqu'il y a progression, il y a apparitions successives de phénomènes nouveaux, dont chacun

s'impose et s'est imposé avec toute l'autorité d'un fait, d'une réalité unique, individuelle, seule de sa qualité.

Cette dernière manière de voir n'est certes guère scientifique, elle ne peut pas l'être, puisqu'elle va à l'encontre du procédé analytique des sciences naturelles qui consiste en partie à découvrir dans chaque fait particulier des éléments semblables et des uniformités. Mais le métaphysicien ne doit pas la rejeter, car elle l'aide à prendre conscience de la réalité existante en tant que réalité.

On comprend alors pourquoi il n'y a pas d'esthétique proprement dite sans métaphysique. L'esthétique fait partie intégrante de la métaphysique parce qu'elle est une des formes suivant lesquelles nous nous représentons les essences des êtres, ou, si l'on préfère, une des attitudes de l'esprit vis-à-vis du réel.

Cela entendu, on respectera les droits de l'artiste à agir librement dans sa sphère, on ne croira plus que l'œuvre qu'il crée tire exclusivement sa valeur de sa conformité avec les lois de l'évolution ou même avec les prescriptions de la morale.

Une poésie offre des traits de ressemblance avec le délire émotif du fou mystique, une autre rappelle à s'y méprendre les exclamations extravagantes du maniaque furieux; elles émanent, par conséquent, d'êtres dégénérés et antisociaux : que vaut, après tout, esthétiquement parlant, une constatation de ce genre? Bien peu de chose, si l'on réfléchit qu'on compte des milliers d'hystériques et de déments, mais que, parmi eux, il se rencontre si peu de vrais poètes!

Après ces quelques considérations, il devient inutile, pensons-nous, de discuter la théorie esthétique que M. Nordau a esquissée à propos des décadents et des esthètes [1]. Elle peut être d'un savant, elle n'est pas d'un philosophe. Exacte en gros dans ses conclusions psychologiques, sociologiques, évolutionnistes, elle demeure sans valeur objective en ce qui concerne l'appréciation pure et simple de l'œuvre d'art. Il y fait connaître son goût personnel, qui, en somme, n'intéresse que lui; il nous apprend, entre autres choses, que Raffaëli possède un dessin intense, que Zurbaran, Callot, Dostoiewsky l'émeuvent profondément, que Goethe est un grand poète, etc., et le lecteur, cherchant la raison esthétique de ces préférences et ne la trouvant pas dans ce qui précède, s'étonnant même de les voir formulées accessoirement au milieu de considérations d'une tout

1. P. 142 à 169, t. II.

autre nature, parmi lesquelles elles font tache, ne s'en soucie point.

Les conceptions philosophiques apparaissent cependant, à la fin du livre, dans une sorte de prophétie sur la marche future de l'art et de la science. On nous y prédit que l'avenir appartient en définiest probablement la fin dernière à laquelle tendent nos activités mentales, le seul objet capable de satisfaire l'esprit humain parvenu tive à la science, que la conception purement scientifique du monde à un degré supérieur de perfection, mais que l'art continuera quelque temps encore à recruter des adeptes, parce que son rôle de facteur du progrès n'est pas terminé. « On est en droit de conclure que, d'ici quelques siècles, l'art et la poésie seront devenus de purs atavismes et ne seront plus cultivés que par la partie la plus émotionnelle de l'humanité : les femmes, la jeunesse, peut-être même l'enfance [1] .» — « L'art aura pour tâche, au XXe siècle, d'exercer sur les hommes ce charme du changement que la réalité n'offrira plus et auquel le cerveau ne peut renoncer [2]. »

Ces affirmations supposent une philosophie sur laquelle M. Nordau n'a point, d'ailleurs, jugé opportun de nous éclairer. C'est bien une philosophie, car, selon le mot d'Aristote, même *quand on rejette la philosophie, il faut en faire*, car aucune science actuelle, dans ce qu'elle a de définitivement établi d'une manière positive, n'autorise pareilles inductions. Est-ce seulement une philosophie consciente d'elle-même? Nous l'ignorons. Pour ce qu'on entend aujourd'hui par philosophie, M. Nordau professe un complet dédain : « les philosophes ont toujours marché clopin-clopant derrière les inventeurs », dit-il, en parlant de Nietzsche, et cette opinion n'a rien de surprenant, car il ne doit guère comprendre l'utilité de la réflexion philosophique, ne soupçonnant pas que la science a besoin d'une critique de ses méthodes et de ses résultats. Plusieurs passages le montrent avec évidence. Au cours de son étude sur Tolstoï, à la question : « Pour quelle cause vivons-nous? » ne fait-il pas cette étrange réponse : « Nous vivons parce que nous sommes, comme toute la nature cognoscible, soumis à la loi générale de la causalité. Celle-ci est une loi mécanique [3] », etc... Et, plus loin, au sujet du pessimisme de Zola, il assure que « le pessimisme comme philosophie est

1. P. 536, t. II.
2. P. 546, t. II.
3. P. 266, t. I.

un dernier reste de la superstition des temps primitifs, qui envisageait l'homme comme le centre et le but de l'univers... Il (le pessimisme) naît et meurt avec la doctrine de Ptolémée [1]. » Lorsqu'on a le bonheur de posséder tant de sérénité, on n'a cure, cela se conçoit, des philosophes et des systèmes.

Que le lecteur nous excuse, maintenant, de l'avoir attardé sur un livre qui témoigne d'une pensée si barbare, dépourvue d'esprit critique. En tant que symptôme, il importait toutefois de le signaler et de le décrire. L'histoire se répète et l'état d'esprit actuel n'est pas sans analogie avec celui qui régnait au XVIIIe siècle, à l'époque où l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie inauguraient leurs brillantes découvertes. Les amateurs cultivés, plus confiants, plus enivrés d'orgueil que les maîtres eux-mêmes, espéraient que la nature allait bientôt livrer tous ses secrets, que les énigmes ne résisteraient ni au télescope, ni au microscope, ni à la balance du chimiste, et que l'homme, possesseur par la raison de la clef de tous les mystères, devrait à la science de conquérir enfin le bonheur parfait.

Vers 1848, il y eut comme un renouveau de ces enthousiasmes déjà vieillots. Ernest Renan, dans *l'Avenir de la Science*, nous a laissé de belles pages où il célèbre la Raison et la Science, comme un apôtre son divin maître.

Que reste-t-il à présent de ces feux de paille ayant illuminé un instant la société où les hommes continuent à naître, à peiner et à mourir sans que les découvertes aient changé quoi que ce soit à leur nature intime et à leurs aspirations?

Nous sommes sans doute moins impatients aujourd'hui. Sociologues et psycho-physiciens, criminalistes, aliénistes et psychiâtres, qui occupent la scène et sur qui la foule a ses regards fixés, sagement instruits dans les principes de l'évolutionnisme, ne croient plus au bonheur prochain, n'osent plus promettre le paradis à brève échéance. Mais cependant n'ont-ils pas tous une foi inaltérable dans le progrès et n'entrevoient-ils pas dans leurs sciences particulières toutes les merveilles que leurs prédécesseurs voyaient en d'autres, la solution possible des vieux problèmes et le perfectionnement certain sur tous les domaines?

Dans cette bruyante symphonie de naturalistes, ce sont surtout les

1. P. 152. t. II.

demi-savants qui se font entendre. Les chefs, plus circonspects, sachant ou sentant confusément que chaque science et la science en général ont leurs limites, qu'elles ne sont pas le tout de l'activité humaine, se bornent à enrichir, sans fracas, de leurs travaux, le patrimoine commun. Quant aux disciples, plus d'un exagère et généralise à tort et à travers. M. Nordau est de ceux-ci et son zèle fait quelquefois sourire. Dans la comédie populaire allemande, Hans Wurst, personnage ridicule et fameux, aux côtés de l'empereur, imite en les amplifiant jusqu'au grotesque tous les gestes du souverain et transforme en balourdises chacune de ses augustes paroles. L'auteur de *Dégénérescence*, par ses écarts de langage et ses colères intempestives, nous laisse l'impression d'un rôle analogue joué avec conviction derrière le professeur Lombroso.

LOUIS WEBER.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

SUR LA

NATURE DU RAISONNEMENT MATHÉMATIQUE

I

La possibilité même de la science mathématique semble une contradiction insoluble. Si cette science n'est déductive qu'en apparence, d'où lui vient cette parfaite rigueur que personne ne songe à mettre en doute? Si, au contraire, toutes les propositions qu'elle énonce peuvent se tirer les unes des autres par les règles de la logique formelle, comment la mathématique ne se réduit-elle pas à une immense tautologie? Le syllogisme ne peut rien nous apprendre d'essentiellement nouveau et, si tout devait sortir du principe d'identité, tout devrait aussi pouvoir s'y ramener. Admettra-t-on donc que les énoncés de tous ces théorèmes qui remplissent tant de volumes ne soient que des manières détournées de dire que A est A?

Sans doute, on peut remonter aux axiomes qui sont à la source de tous ces raisonnements. Si on juge qu'on ne peut les réduire au principe de contradiction, si on ne veut pas non plus y voir des faits expérimentaux qui ne pourraient participer à la nécessité mathématique, on a encore la ressource de les classer parmi les jugements synthétiques *a priori*. Ce n'est pas résoudre la difficulté, c'est seulement la baptiser; et lors même que la nature des jugements synthétiques n'aurait plus pour nous de mystère, la contradiction ne se serait pas évanouie, elle n'aurait fait que reculer; le raisonnement syllogistique reste incapable de rien ajouter aux données qu'on lui fournit; ces données se réduisent à quelques axiomes et on ne devrait pas retrouver autre chose dans les conclusions.

Aucun théorème ne devrait être nouveau si dans sa démonstration n'intervenait un axiome nouveau; le raisonnement ne pourrait nous

rendre que les vérités immédiatement évidentes empruntées à l'intuition directe; il ne serait plus qu'un intermédiaire parasite et dès lors n'aurait-on pas lieu de se demander si tout l'appareil syllogistique ne sert pas uniquement à dissimuler notre emprunt?

La contradiction nous frappera encore davantage si nous ouvrons un livre quelconque de mathématiques; à chaque page l'auteur annoncera l'intention de généraliser une proposition déjà connue. Est-ce donc que la méthode mathématique procède du particulier au général et comment alors peut-on l'appeler déductive?

Si enfin la science du nombre était purement analytique, ou pouvait sortir analytiquement d'un petit nombre de jugements synthétiques, il semble qu'un esprit assez puissant pourrait d'un seul coup d'œil en apercevoir toutes les vérités; que dis-je! on pourrait même espérer qu'un jour on inventera pour les exprimer un langage assez simple pour qu'elles apparaissent ainsi immédiatement à une intelligence ordinaire.

Si l'on se refuse à admettre ces conséquences, il faut bien concéder que le raisonnement mathématique a par lui-même une sorte de vertu créatrice et par conséquent qu'il se distingue du syllogisme.

La différence doit même être profonde. Nous ne trouverons la clef du mystère ni dans l'emploi incessant du syllogisme hypothétique[1], ni dans la substitution de la copule = à la copule est, ni dans l'usage fréquent de cette règle d'après laquelle une même opération uniforme appliquée à deux nombres égaux donnera des résultats identiques.

Tous ces modes de raisonnement, qu'ils soient ou non réductibles au syllogisme proprement dit, conservent le caractère analytique et sont par cela même impuissants.

II

Le débat est ancien; déjà Leibnitz cherchait à démontrer que 2 et 2 font 4; examinons un peu sa démonstration.

1. J'appelle ainsi, faute de dénomination meilleure, tout raisonnement de la forme suivante :

Si la proposition A est vraie, B sera vraie; or si B est vraie, C sera vraie; donc si A est vraie, C sera vraie.

Ou bien encore :

Si A est vraie, B sera vraie; or A est vraie, donc B est vraie.

Je suppose que l'on ait défini le nombre 1 et l'opération $x + 1$ qui consiste à ajouter l'unité à un nombre donné x.

Ces définitions, quelles qu'elles soient, n'interviendront pas dans la suite du raisonnement.

Je définis ensuite les nombres 2, 3 et 4 par les égalités :

$$(1)\quad 1 + 1 = 2; \qquad (2)\quad 2 + 1 = 3; \qquad (3)\quad 3 + 1 = 4.$$

Je définis de même l'opération $x + 2$ par la relation :

$$(4)\quad x + 2 = (x + 1) + 1.$$

Cela posé nous avons :

$$\begin{aligned} 2 + 2 &= (2 + 1) + 1 && \text{(Définition 4)} \\ (2 + 1) + 1 &= 3 + 1 && \text{(Définition 2)} \\ 3 + 1 &= 4 && \text{(Définition 3)} \end{aligned}$$

d'où :

$$2 + 2 = 4. \qquad C.\ q.\ f.\ d.$$

On ne saurait nier que ce raisonnement ne soit purement analytique. Mais interrogez un mathématicien quelconque : « Ce n'est pas une démonstration proprement dite, vous répondra-t-il, c'est une vérification ». On s'est borné à rapprocher l'une de l'autre deux définitions purement conventionnelles et on a constaté leur identité ; on n'a ainsi rien appris de nouveau. La « vérification » diffère précisément de la véritable démonstration, parce qu'elle est purement analytique et parce qu'elle est stérile. Elle est stérile parce que la conclusion n'est que la traduction des prémisses dans un autre langage. La démonstration véritable est féconde au contraire parce que la conclusion y est en un sens plus générale que les prémisses.

L'égalité $2 + 2 = 4$ n'a été ainsi susceptible d'une vérification que parce qu'elle est particulière. Tout énoncé *particulier* en mathématiques pourra toujours être vérifié de la sorte. Mais si la mathématique devait se réduire à une suite de pareilles vérifications, elle ne serait pas une science. Ainsi un joueur d'échecs, par exemple, ne crée pas une science en gagnant une partie. Il n'y a de science que du général.

On peut même dire que les sciences exactes ont précisément pour objet de nous dispenser de ces vérifications directes.

III

Voyons donc le géomètre à l'œuvre et cherchons à surprendre ses procédés.

La tâche n'est pas sans difficulté; il ne suffit pas d'ouvrir un ouvrage au hasard et d'y analyser une démonstration quelconque.

Nous devons exclure d'abord la géométrie où la question se complique des problèmes ardus relatifs au rôle des postulats, à la nature et à l'origine de la notion d'espace. Pour des raisons analogues, nous ne pouvons nous adresser à l'analyse infinitésimale. Il nous faut chercher la pensée mathématique là où elle est restée pure, c'est-à-dire en arithmétique.

Encore faut-il choisir; dans les parties les plus élevées de la théorie des nombres, les notions mathématiques primitives ont déjà subi une élaboration si profonde, qu'il devient difficile de les analyser.

C'est donc au début de l'arithmétique que nous devons nous attendre à trouver l'explication que nous cherchons; mais il arrive justement que c'est dans la démonstration des théorèmes les plus élémentaires que les auteurs des traités classiques ont déployé le moins de précision et de rigueur. Il ne faut pas leur en faire un crime; ils ont obéi à une nécessité; les débutants ne sont pas préparés à la véritable rigueur mathématique; ils n'y verraient que de vaines et fastidieuses subtilités; on perdrait son temps à vouloir trop tôt les rendre plus exigeants; il faut qu'ils refassent rapidement, mais sans brûler d'étapes, le chemin qu'ont parcouru lentement les fondateurs de la science.

Pourquoi une si longue préparation est elle nécessaire pour s'habituer à cette rigueur parfaite, qui, semble-t-il, devrait s'imposer naturellement à tous les bons esprits? C'est là un problème logique et psychologique bien digne d'être médité.

Mais nous ne nous y arrêterons pas; il est étranger à notre objet; tout ce que je veux retenir, c'est que, sous peine de manquer notre but, il nous faut refaire les démonstrations des théorèmes les plus élémentaires et leur donner non la forme grossière qu'on leur laisse pour ne pas lasser les débutants, mais celle qui peut satisfaire un géomètre exercé.

Qu'on me permette, pour mieux faire comprendre cette nécessité, de rappeler une phrase d'un article de M. Ballue dans le dernier numéro de la *Revue* (p. 321).

« *Cette propriété* (que $4 \times 6 = 6 \times 4$) *ne peut se démontrer à notre connaissance que par l'intervention des pluralités* (c'est-à-dire, d'après M. Ballue, par un appel à l'expérience). *Qu'on se rappelle la figure ci-jointe* (formée de 6 lignes de 4 points chacune) *qui se trouve dans tous les traités d'arithmétique.* »

Il y a une démonstration plus satisfaisante mais peu connue, et c'est pourquoi je crois devoir reproduire ici, au risque d'être fastidieux, les démonstrations rigoureuses des propriétés fondamentales de l'addition et de la multiplication.

Définition de l'Addition.

Je suppose qu'on ait défini préalablement l'opération $x + 1$ qui consiste à ajouter le nombre 1 à un nombre donné x.

Cette définition, quelle qu'elle soit d'ailleurs, ne jouera plus aucun rôle dans la suite des raisonnements.

Il s'agit maintenant de définir l'opération $x + a$ qui consiste à ajouter le nombre a à un nombre donné x.

Supposons que l'on ait défini l'opération $x + (a - 1)$, l'opération $x + a$ sera définie par l'égalité :

$$x + a = [x + (a - 1)] + 1. \tag{1}$$

Nous saurons donc ce que c'est que $x + a$ quand nous saurons ce que c'est que $x + (a - 1)$ et comme j'ai supposé au début que l'on savait ce que c'est que $x + 1$ on pourra définir successivement et « par récurrence » les opérations $x + 2$, $x + 3$, etc.

Cette définition mérite un moment d'attention, elle est d'une nature particulière qui la distingue déjà de la définition purement logique; l'égalité (1) contient en effet une infinité de définitions distinctes, chacune d'elles n'ayant un sens que quand on connaît celle qui la précède.

Propriétés de l'Addition.

Associativité.

Je dis que

$$a + (b + c) = (a + b) + c.$$

En effet le théorème est vrai pour $c = 1$; il s'écrit alors :

$$a + (b + 1) = (a + b) + 1$$

ce qui n'est autre chose, à la différence des notations près, que l'égalité (1) par laquelle je viens de définir l'addition.

Supposons que le théorème soit vrai pour $c = \gamma$, je dis qu'il sera vrai pour $c = \gamma + 1$.
Soit en effet

$$(a + b) + \gamma = a + (b + \gamma);$$

on en déduira successivement :

$$[(a + b) + \gamma] + 1 = [a + (b + \gamma)] + 1$$

ou en vertu de la définition (1)

$$(a + b) + (\gamma + 1) = a + (b + \gamma + 1) = a + [b + (\gamma + 1)]$$

ce qui montre que le théorème est vrai pour $\gamma + 1$.

Etant vrai pour $c = 1$, on verrait ainsi successivement qu'il l'est pour $c = 2$, pour $c = 3$, etc.

Commutativité.

1° Je dis que

$$a + 1 = 1 + a.$$

Le théorème est évidemment vrai pour $a = 1$, je dis que s'il est vrai pour $a = \alpha$, il le sera pour $a = \alpha + 1$.

Soit en effet :

$$\alpha + 1 = 1 + \alpha$$

nous en déduirons

$$(\alpha + 1) + 1 = (1 + \alpha) + 1$$

ou bien puisque l'addition est associative :

$$(\alpha + 1) + 1 = 1 + (\alpha + 1)$$

C. Q. F. D.

Le théorème sera donc vrai pour $a = \alpha + 1$, s'il l'est pour $a = \alpha$; or il l'est pour $a = 1$, il le sera donc pour $a = 2$, pour $a = 3$, etc.; c'est ce qu'on exprime en disant que la proposition énoncée est démontrée *par récurrence*.

2° Je dis que

$$a + b = b + a.$$

Le théorème vient d'être démontré pour $b = 1$, je dis que s'il est vrai pour $b = \beta$, il le sera pour $b = \beta + 1$.

Soit en effet

$$a + \beta = \beta + a$$

il viendra :

$$(a + \beta) + 1 = \beta + a + 1$$

ou

$$\alpha + (\beta + 1) = \beta + (\alpha + 1)$$
$$\alpha + (\beta + 1) = \beta + (1 + \alpha)$$
$$\alpha + (\beta + 1) = (\beta + 1) + \alpha.$$

C. Q. F. D.

La proposition est donc établie par récurrence.

Définition de la Multiplication.

Nous définirons la multiplication par les égalités

$$\alpha \times 1 = \alpha$$
$$\alpha \times b = [\alpha \times (b - 1)] + \alpha. \tag{2}$$

L'égalité (2) renferme comme l'égalité (1) une infinité de définitions ; ayant défini $\alpha \times 1$, elle permet de définir *successivement* : $\alpha \times 2$, $\alpha \times 3$, etc.

Propriétés de la Multiplication.

Distributivité.

Je dis que

$$(\alpha + b) \times c = (\alpha \times c) + (b \times c).$$

L'égalité est vraie pour $c = 1$; car alors elle se réduit à

$$(\alpha + b) \times 1 = (\alpha \times 1) + (b \times 1)$$

ou, en vertu de la définition que je viens de donner, à :

$$\alpha + b = \alpha + b.$$

Je dis que si le théorème est vrai pour $c = \gamma$, il sera vrai pour $c = \gamma + 1$. Soit en effet :

$$(\alpha + b) \times \gamma = (\alpha \times \gamma) + (b \times \gamma)$$

il viendra :

$$[(\alpha + b) \times \gamma] + (\alpha + b) = (\alpha \times \gamma) + (b \times \gamma) + (\alpha + b).$$

En vertu de la définition de la multiplication le premier membre n'est autre chose que :

$$(\alpha + b) \times (\gamma + 1),$$

et en vertu des propriétés de l'addition, le second membre peut s'écrire :

$$[(\alpha \times \gamma) + \alpha] + [(b \times \gamma) + b]$$

ou enfin

$$[a \times (\gamma + 1)] + [b \times (\gamma + 1)]$$

On aura donc :

$$(a + b) \times (\gamma + 1) = [a \times (\gamma + 1)] + [b \times (\gamma + 1)]$$

C. Q. F. D.

La proposition est encore démontrée par récurrence.

Commutativité.

1° Je dis que

$$a \times 1 = 1 \times a.$$

Le théorème est évident pour $a = 1$.

Il me reste à faire voir que s'il est vrai pour $a = \alpha$, il sera vrai pour $a = \alpha + 1$.

Soit en effet :

$$\alpha \times 1 = 1 \times \alpha$$

il viendra :

$$(\alpha \times 1) + 1 = (1 \times \alpha) + 1$$

ou, en vertu des deux égalités par lesquelles nous avons ci-dessus défini la multiplication,

$$\alpha + 1 = 1 \times (\alpha + 1)$$

ou, en se servant encore de la première de ces deux égalités,

$$(\alpha + 1) \times 1 = 1 \times (\alpha + 1)$$

C. Q. F. D.

2° Je dis que

$$a \times b = b \times a.$$

Le théorème vient d'être démontré pour $b = 1$. Il me reste à faire voir que s'il est vrai pour $b = \beta$ il le sera pour $b = \beta + 1$.

Soit en effet :

$$a \times \beta = \beta \times a$$

il viendra

$$(a \times \beta) + a = (\beta \times a) + a.$$

Le premier membre en vertu de la définition de la multiplication peut s'écrire :

$$a \times (\beta + 1)$$

et le second membre (à cause de la distributivité de la multiplication) se réduit à

$$(\beta + 1) \times a.$$

On a donc

$$a \times (\beta + 1) = (\beta + 1) \times a.$$

IV

J'arrête là cette série monotone de raisonnements. Mais cette monotonie même a mieux fait ressortir le procédé qui est uniforme et qu'on retrouve à chaque pas.

Ce procédé c'est la *démonstration par récurrence*. On établit d'abord un théorème pour $n = 1$; on montre ensuite que s'il est vrai de $n - 1$, il est vrai de n; et on en conclut qu'il est vrai pour tous les nombres entiers.

On vient de voir comment on peut s'en servir pour démontrer les règles de l'addition et de la multiplication, c'est-à-dire les règles du calcul algébrique; ce calcul est un instrument de transformation qui se prête à beaucoup plus de combinaisons diverses que le simple syllogisme; mais c'est encore un instrument purement analytique et incapable de rien nous apprendre de nouveau. Si les mathématiques n'en avaient pas d'autre elles seraient donc tout de suite arrêtées dans leur développement; mais elles ont de nouveau recours au même procédé, c'est-à-dire au raisonnement par récurrence et elles peuvent continuer leur marche en avant.

A chaque pas, si on y regarde bien, on retrouve ce mode de raisonnement, soit sous la forme simple que nous venons de lui donner, soit sous une forme plus ou moins modifiée.

C'est donc bien là le raisonnement mathématique par excellence et il nous faut l'examiner de plus près.

V

Le caractère essentiel du raisonnement par récurrence c'est qu'il contient, condensés pour ainsi dire en une formule unique, une infinité de syllogismes.

Pour qu'on s'en puisse mieux rendre compte, je vais énoncer les uns après les autres ces syllogismes qui sont, si l'on veut me passer l'expression, disposés en cascade.

Ce sont bien entendu des syllogismes hypothétiques.

Le théorème est vrai du nombre 1.

Or s'il est vrai de 1, il est vrai de 2,

Donc il est vrai de 2.

Or s'il est vrai de 2, il est vrai de 3,

Donc il est vrai de 3,

et ainsi de suite.

On voit que la conclusion de chaque syllogisme sert de mineure au suivant.

De plus les majeures de tous nos syllogismes peuvent être ramenées à une formule unique.

Si le théorème est vrai de n-1, il l'est de n.

On voit donc que dans le raisonnement par récurrence, on se borne à énoncer la mineure du premier syllogisme, et la formule générale qui contient comme cas particuliers toutes les majeures.

Cette suite de syllogismes qui ne finirait jamais se trouve ainsi réduite à une phrase de quelques lignes.

Il est facile maintenant de comprendre pourquoi toute conséquence particulière d'un théorème peut, comme je l'ai expliqué plus haut, être vérifiée par des procédés purement analytiques.

Si au lieu de montrer que notre théorème est vrai de tous les nombres, nous voulons seulement faire voir qu'il est vrai du nombre 6 par exemple, il nous suffira d'établir les 5 premiers syllogismes de notre cascade; il nous en faudrait 9 si nous voulions démontrer le théorème pour le nombre 10; il nous en faudrait davantage encore pour un nombre plus grand; mais quelque grand que soit ce nombre, nous finirions toujours par l'atteindre, et la vérification analytique serait possible.

Et cependant, quelque loin que nous allions ainsi nous ne nous élèverions jamais jusqu'au théorème général, applicable à *tous les nombres*, qui seul peut être objet de science. Pour y arriver, il faudrait une *infinité* de syllogismes, il faudrait franchir un abîme que la patience de l'analyste, réduit aux seules ressources de la logique formelle, ne parviendra jamais à combler.

Je demandais au début pourquoi on ne saurait concevoir un esprit assez puissant pour apercevoir d'un seul coup d'œil l'ensemble des vérités mathématiques.

La réponse est aisée maintenant; un joueur d'échecs peut combiner quatre coups, cinq coups d'avance; mais, si extraordinaire qu'on le suppose, il n'en préparera jamais qu'un nombre fini; s'il applique ses facultés à l'arithmétique, il ne pourra en apercevoir les vérités générales d'une seule intuition directe; pour parvenir au plus

petit théorème, il ne pourra s'affranchir de l'aide du raisonnement par récurrence parce que c'est un instrument qui permet de passer du fini à l'infini.

Cet instrument est toujours utile, puisque, nous faisant franchir d'un bond autant d'étapes que nous le voulons, il nous dispense de vérifications longues, fastidieuses et monotones qui deviendraient rapidement impraticables. Mais il devient *indispensable* dès qu'on vise au théorème *général*, dont la vérification analytique nous rapprocherait sans cesse, sans nous permettre jamais de l'atteindre.

Dans ce domaine de l'arithmétique, on peut se croire bien loin de l'analyse infinitésimale, et cependant, nous venons de le voir, l'idée de l'infini mathématique joue déjà un rôle prépondérant, et sans elle il n'y aurait pas de science parce qu'il n'y aurait rien de général.

VI

Le jugement sur lequel repose le raisonnement par récurrence peut être mis sous d'autres formes : on peut dire par exemple que dans une collection infinie de nombres entiers différents, il y en a toujours un qui est plus petit que tous les autres.

On pourra passer facilement d'un énoncé à l'autre; et se donner ainsi l'illusion qu'on a démontré la légitimité du raisonnement par récurrence. Mais on sera toujours arrêté; on arrivera toujours à un axiome indémontrable qui ne sera au fond que la proposition à démontrer traduite dans un autre langage.

On ne peut donc se soustraire à cette conclusion que la règle du raisonnement par récurrence est irréductible au principe de contradiction.

Cette règle ne peut non plus nous venir de l'expérience; ce que l'expérience pourrait nous apprendre, c'est que la règle est vraie pour les 10, pour les 100 premiers nombres, par exemple; elle ne peut atteindre la suite indéfinie des nombres, mais seulement une portion plus ou moins longue mais toujours limitée de cette suite.

Or, s'il ne s'agissait que de cela, le principe de contradiction suffirait; il nous permettrait toujours de développer autant de syllogismes que nous voudrions; c'est seulement quand il s'agit d'en enfermer une infinité dans une seule formule, c'est seulement devant l'infini que ce principe échoue; c'est également là que l'expérience devient impuissante. Cette règle, inaccessible à la démonstration

analytique et à l'expérience, est le véritable type du jugement synthétique *a priori*. On ne saurait d'autre part songer à y voir une convention, comme pour quelques-uns des postulats de la géométrie.

Pourquoi donc ce jugement s'impose-t-il à nous avec une irrésistible évidence? C'est qu'il n'est que l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre conscience.

Mais, dira-t-on, si l'expérience brute ne peut légitimer le raisonnement par récurrence, en est-il de même de l'expérience aidée de l'induction? Nous voyons successivement qu'un théorème est vrai du nombre 1, du nombre 2, du nombre 3 et ainsi de suite; « la loi est manifeste », disons-nous, et elle l'est au même titre que toute loi physique appuyée sur des observations dont le nombre est très grand, mais limité.

On ne saurait méconnaître qu'il y a là une analogie frappante avec les procédés habituels de l'induction. Mais une différence essentielle subsiste. L'induction, appliquée aux sciences physiques, est toujours incertaine, parce qu'elle repose sur la croyance à un ordre général de l'Univers, ordre qui est en dehors de nous. L'induction mathématique, c'est-à-dire la démonstration par récurrence, s'impose au contraire nécessairement, parce qu'elle n'est que l'affirmation d'une propriété de l'esprit lui-même.

VII

Les mathématiciens, je l'ai dit plus haut, s'efforcent toujours de « généraliser » les propositions qu'ils ont obtenues, et pour ne pas chercher d'autre exemple, nous avons tout à l'heure démontré l'égalité :

$$a + 1 = 1 + a,$$

et nous nous en sommes servis ensuite pour établir l'égalité :

$$a + b = b + a,$$

qui est manifestement plus générale.

Les mathématiques peuvent donc comme les autres sciences procéder du particulier au général.

Il y a là un fait qui nous aurait paru incompréhensible au début

de cette étude, mais qui n'a plus pour nous rien de mystérieux, depuis que nous avons constaté les analogies de la démonstration par récurrence avec l'induction ordinaire.

Sans doute le raisonnement mathématique récurrent et le raisonnement physique inductif reposent sur des fondements différents, mais leur marche est parallèle; ils vont dans le même sens, c'est-à-dire du particulier au général.

Examinons la chose d'un peu plus près.

Pour démontrer l'égalité :

$$a + 2 = 2 + a \tag{1}$$

il nous suffit d'appliquer deux fois la règle

$$a + 1 = 1 + a \tag{2}$$

et d'écrire :

$$a + 2 = a + 1 + 1 = 1 + a + 1 = 1 + 1 + a = 2 + a.$$

L'égalité (2) ainsi déduite par voie purement analytique de l'égalité (1) n'en est pas cependant un simple cas particulier : elle est *autre chose*.

On ne peut donc même pas dire que dans la partie réellement analytique et déductive des raisonnements mathématiques, on procède du général au particulier, au sens ordinaire du mot.

Les deux membres de l'égalité (2) sont simplement des *combinaisons* plus compliquées que les deux membres de l'égalité (1) et l'analyse ne sert qu'à séparer les éléments qui entrent dans ces combinaisons et à en étudier les rapports.

Les mathématiciens procèdent donc « par construction » ; ils « construisent » des combinaisons de plus en plus compliquées. Revenant ensuite par l'analyse de ces combinaisons, de ces ensembles, pour ainsi dire, à leurs éléments primitifs, ils aperçoivent les rapports de ces éléments et en déduisent les rapports des ensembles eux-mêmes.

C'est là une marche purement analytique, mais ce n'est pas pourtant une marche du général au particulier; car les ensembles ne sauraient évidemment être regardés comme plus particuliers que leurs éléments.

On a attaché, et à juste titre, une grande importance à ce procédé de la « construction » et on a voulu y voir la condition nécessaire et suffisante des progrès des sciences exactes.

Nécessaire, sans doute, mais suffisante, non.

Pour qu'une construction puisse être utile, pour qu'elle ne soit pas

une vaine fatigue pour l'esprit, pour qu'elle puisse servir de marchepied à qui veut s'élever plus haut, il faut d'abord qu'elle possède une sorte d'unité, qui permette d'y voir autre chose que la juxtaposition de ses éléments.

Ou plus exactement, il faut qu'on trouve quelque avantage à considérer la construction plutôt que ses éléments eux-mêmes.

Quel peut être cet avantage?

Pourquoi raisonner sur un polygone par exemple, qui est toujours décomposable en triangles, et non sur les triangles élémentaires?

C'est qu'il y a des propriétés appartenant aux polygones *d'un nombre quelconque de côtés* et qu'on peut appliquer immédiatement à un polygone particulier quelconque. Le plus souvent, au contraire, ce n'est qu'au prix des plus longs efforts qu'on pourrait les retrouver en étudiant directement les rapports des triangles élémentaires.

Si le quadrilatère est autre chose que la juxtaposition de deux triangles, *c'est qu'il appartient au genre polygone.*

Une construction ne devient intéressante que quand on peut la ranger à côté d'autres constructions analogues, formant les espèces d'un même genre.

Encore faut-il qu'on puisse démontrer les propriétés du genre sans être forcé de les établir successivement pour chacune des espèces.

Pour y arriver il faut nécessairement remonter du particulier au général, en gravissant un ou plusieurs échelons.

Le procédé analytique « par construction » ne nous oblige pas à en descendre, mais il nous laisse au même niveau.

Nous ne pouvons nous élever que par l'induction mathématique, qui seule peut nous apprendre quelque chose de nouveau. Sans l'aide de cette induction différente à certains égards de l'induction physique, mais féconde comme elle, la construction serait impuissante à *créer* la science.

Observons en terminant que cette induction n'est possible que si une même opération peut se répéter indéfiniment. C'est pour cela que la théorie du jeu d'échec ne pourra jamais devenir une science, puisque les différents coups d'une même partie ne se ressemblent pas.

H. POINCARÉ.

RENAN : DIEU ET LA NATURE

Qu'il y ait intérêt pour le psychologue à étendre par l'étude de l'histoire son expérience de la vie intérieure, nul ne le conteste; que l'histoire élève la prétention de se substituer à une psychologie tout abstraite que sa généralité condamne à l'imprécision, on le conçoit à la rigueur, si l'on prend la psychologie pour une science purement descriptive : mais comment de l'histoire faire sortir une philosophie de la nature et de Dieu? Comment ériger le témoignage en une méthode universelle qui s'applique à la solution de tous les problèmes que se pose l'esprit humain? L'histoire ne nous apprend que ce qui s'est passé, et combien étroit est son empirisme, si elle ne porte que sur les seules manifestations de l'activité de l'homme! — Interdire à l'historien de sortir de l'humanité, c'est supposer arbitrairement que l'homme seul a une histoire. L'historien philosophe ne saurait consentir à ce qu'on enferme sa science dans ces limites étroites, le monde tout entier relève de lui, parce que, comme la vie de l'homme, la vie universelle est le développement à travers le temps, selon des lois régulières, d'une succession d'événements enchaînés.

I

L'histoire des religions nous montre, selon Renan, une des applications les plus fécondes de la méthode historique à la solution des problèmes que la métaphysique depuis des siècles agite dans ses spéculations vaines. Quel aveuglement de n'y voir qu'un jeu sacrilège? Elle ne discute pas sur l'idée de Dieu, elle ne suspend pas à un syllogisme la foi de l'humanité, elle saisit sur le vif la présence

réelle du divin dans l'âme. Quelle meilleure preuve trouver de l'existence de Dieu que son action même en l'homme, que la perpétuelle inquiétude dont il l'agite [1]? L'entêtement de l'homme à traduire le divin dans des symboles qui toujours le trahissent atteste que le divin est une catégorie de l'esprit. Oui, l'homme crée Dieu en le pensant, mais parce que Dieu est au fond de la pensée et qu'elle ne peut se découvrir elle-même qu'en le découvrant en elle [2].

Aussi bien, ce que l'histoire des religions nous donne, nous le demanderions en vain aux spéculations de la philosophie. Tous les efforts pour démontrer l'existence de Dieu ou déterminer sa nature échouent piteusement. Les plus grands esprits n'ont pu nous imposer une conviction que la croyance des simples insinue doucement dans nos cœurs. La théodicée n'est ni une science empirique, ni une science rationnelle. « Elle n'a aucun fondement expérimental. L'existence et la nature d'un être ne se prouve que par ses actes particuliers, individuels, volontaires; et, si la divinité avait voulu être perçue par le sens scientifique, nous découvririons dans le gouvernement général du monde des actes portant le cachet de ce qui est libre et voulu; la météorologie devrait être sans cesse dérangée par les prières des hommes, l'astronomie parfois en défaut. Or aucun cas d'une telle dérogation n'a été scientifiquement constaté; aucun miracle ne s'est produit devant un corps savant.... Loin de révéler Dieu, la nature est immorale; le bien et le mal lui sont indifférents.... L'histoire de même est un scandale permanent au point de vue de la morale [3]. » Si vous ajoutez que de plus en plus la science substitue les lois aux intentions, le mécanisme à la finalité, vous conclurez que c'est s'abuser étrangement que demander la divinité à l'expérience. L'abstraction n'est pas plus efficace : voyez combien Descartes est au-dessous de lui-même quand il applique

1. *Études d'hist. relig.*, préf., p. XIX.

2. « Il me semble que de l'étude indépendante des religions sort un résultat consolant qui suffit pour pacifier l'âme et donner une base à la vie heureuse. Ce résultat, c'est que la religion étant une partie intégrante de la nature humaine est vraie dans son essence, et qu'au-dessus des formes particulières du culte, nécessairement entachées des mêmes défauts que les temps et les pays auxquels elles appartiennent, il y a la *religion*, signe évident chez l'homme d'une destinée supérieure. Car s'il est démontré que la religion a toujours été et sera toujours ce qui inspire le plus d'amour et de haine; s'il est démontré que l'homme, par un invincible effort, s'élève à la conception et au culte du parfait, n'est-ce pas la meilleure preuve de l'esprit divin qui est en nous et qui répond par ses aspirations à un idéal transcendant? » (*Études d'hist. relig.*, préf., p. XVIII).

3. *Frag. philosoph.*, *l'Avenir de la Métaphysique*, p. 318,319.

aux preuves de l'existence de Dieu la méthode des mathématiques.

L'intelligence est tout aussi impuissante à déterminer la nature de Dieu qu'à établir son existence. « Toutes les expressions dont se sert la théodicée pour expliquer la nature et les attributs de Dieu impliquent une psychologie finie. On rapporte à Dieu tout ce qui dans l'homme a le caractère de la perfection, liberté, intelligence, etc., sans remarquer que ces mots sont la négation même de l'infinité [1] ». Une personnalité absolue est un non-sens (Strauss). Ferez-vous Dieu impersonnel ? Mais nous ne concevons l'existence que sous forme personnelle, et dire que Dieu est impersonnel, c'est dire, selon notre manière de penser, qu'il n'existe pas. Ainsi « la tentative d'expliquer l'ineffable par des mots est aussi désespérée que celle de l'expliquer par des récits ou des images : la langue, condamnée à cette torture, proteste, hurle, détonne. Toute proposition appliquée à Dieu est impertinente, une seule excepté : il est [2]. »

Ce que l'intelligence nous refuse, le sentiment nous le donne. Combien Dieu est plus visible dans les grands mythes de l'Inde, dans la légende de Jésus, dans tous les actes désintéressés qui nous montrent en l'homme un esprit qui le dépasse et le relie à l'absolu, que dans les raisonnements compliqués des philosophes. Rien ne révèle mieux le vrai Dieu que la conscience morale. « Si l'humanité n'était qu'intelligente, elle serait athée; mais les grandes races ont trouvé en elles un instinct divin dont la force, l'originalité, la richesse éclatent dans l'histoire avec une splendeur inouïe. Le devoir, le dévouemen, le sacrifice, toutes choses dont l'histoire est pleine, sont inexplicables sans Dieu [3]. » Comme le sentiment seul révèle Dieu, seul il le détermine, non par des attributs abstraits, mais spontanément, sans y songer, par les œuvres mêmes qui naissent de lui, par les religions, poèmes que le divin inspire, par la science, par l'art, par la vertu, par tout ce qui fait comme apparaître le Dieu vivant. « Aimer Dieu, connaître Dieu, c'est aimer ce qui est beau et bon, connaître ce qui est vrai. L'homme religieux est celui qui sait trouver en tout le divin, non celui qui professe sur la divinité quelque aride et inintelligible formule [4]. » L'homme frivole, superficiel, sans haute moralité, voilà l'impie : que de savants nient Dieu qui le prouvent et

1. *Frag. philosophiques, Avenir de la Mét.*, p. 324.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 322.
4. *Ibid.*, p. 326.

l'affirment par le détachement dont leur vie est un modèle[1]. La piété, comme la religion, prend plus d'une forme : pour les esprits cultivés, elle est l'art, la science, la morale; pour les cœurs simples, elle s'enveloppe des images et des symboles nécessaires à les émouvoir; pour tous, elle est la part faite dans la vie au culte de l'idéal [2].

Dieu ne se montre ni ne se démontre; son existence est une vérité morale, qui repose sur une croyance volontaire. Ne nous plaignons pas des obscurités nécessaires à l'existence du désintéressement et de la vertu. Si la religion n'était qu'une chimère, il y a longtemps qu'elle aurait disparu, elle est un instinct impérissable de l'âme humaine, c'est assez pour fonder sa valeur et sa réalité. « O Père céleste, j'ignore ce que tu nous réserves. Cette foi que tu ne nous permets pas d'effacer de nos cœurs est-elle une consolation que tu as ménagée pour nous rendre supportable notre destinée fragile? Est-ce là une bienfaisante illusion que ta pitié a savamment combinée, ou bien un instinct profond, une révélation qui suffit à ceux qui en sont dignes? Est-ce le désespoir qui a raison et la vérité serait-elle triste? Tu n'as pas voulu que ces doutes reçussent une claire réponse, afin que la foi au bien ne restât pas sans mérite et que la vertu ne fût pas un calcul. Une claire révélation eût assimilé l'âme noble à l'âme vulgaire; l'évidence en pareille matière eût été une atteinte à notre liberté; c'est de nos dispositions intérieures que tu as voulu

1. « Que si vous pratiquez le culte du beau et du vrai, si la sainteté de la morale parle à votre cœur; si toute beauté et toute vérité vous reporte au foyer de la vie sainte; que si, arrivés là, vous renoncez à la parole, vous enveloppez votre tête, vous confondez à dessein votre pensée et votre langage pour ne rien dire de limité en face de l'infini, comment osez-vous parler d'athéisme? » (*Etudes d'hist. relig.*, p. 418.) Si l'on supprime des religions les dogmes, les rites, toutes les formes qui les distinguent, ce qui reste, est-ce bien la religion? Peut-on dire aussi que le sentiment détermine la nature de Dieu quand on affirme que toutes les religions sont également fausses par les formes particulières qu'elles imposent à Dieu!

2 Par là s'établit entre tous les hommes une sorte d'égalité, de fraternité religieuse. « La conscience populaire, dans sa grande et haute spontanéité, ne s'attachant qu'à l'esprit et ne discernant point les scories mêlées à l'or pur, sanctifie le symbole le plus imparfait. La religion est toujours vraie dans la croyance du peuple.... Quel charme de voir dans les chaumières et dans les maisons vulgaires, où tout est écrasé sous la préoccupation de l'utile, des figures idéales, des images qui ne représentent rien de réel. Quelle douceur pour l'homme courbé sous un travail de six journées de venir le septième se reposer à genoux, contempler de hautes colonnes, une voûte, des arceaux, un autel, entendre et savourer des chants, écouter une parole morale et consolante! L'aliment que la science, l'art, l'exercice élevé de toutes les facultés fournissent à l'homme cultivé, la religion est chargée à elle seule de le donner à l'homme illettré. » (*Études d'hist. relig.*, p. XVI.)

faire dépendre notre foi. Sois béni pour ton mystère, béni pour l'être caché, béni pour avoir réservé la pleine liberté de nos cœurs [1]. »

Bien que presque entièrement réduite au silence respectueux sur l'ineffable, cette théologie, dès qu'on la dégage des belles phrases dont le rythme berce l'esprit et menace d'en assoupir la rigueur logique, n'échappe pas à la contradiction. De Dieu on nous ramène par le sentiment à l'idée de Dieu, mais il faut bien en venir à cette question dernière : Dieu, oui ou non, existe-il? « Oh! Dieu, répond Renan, c'est lui qui est, et tout le reste qui paraît être.... Dieu, Providence, immortalité, autant de bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprétera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles, *la catégorie de l'idéal* [2]. » Dieu est la catégorie de l'idéal, soit; mais sous cette catégorie, qu'y a-t-il? une illusion subjective et nécessaire? une loi de l'esprit en correspondance avec la loi des choses? une apparence dialectique ou l'existence suprême? L'impossibilité de résoudre le problème trahit l'insuffisance de la méthode. L'histoire est chargée de répondre à tout, mais l'histoire ne nous donne que l'idée de Dieu en acte dans l'esprit humain, son évolution, ses expressions successives. De l'idée de Dieu comment passer à son existence? La méthode historique se heurte au même obstacle que la méthode abstraite des philosophes. Le sophisme que Kant découvre dans l'argument ontologique est précisément le passage de l'idée à l'être : parce que l'argument n'est pas mis en forme, est-il plus valable? Il ne suffit pas de dédaigner la logique pour se soustraire à ses lois.

L'histoire ne nous révèle rien de plus que la présence de l'idée de Dieu dans l'esprit humain : pour être conséquents, nous contenterons-nous de faire de Dieu la catégorie de l'idéal? Mais s'en tenir là, n'est-ce pas, encore une fois, éveiller la curiosité au lieu de la satisfaire? poser le problème au lieu de le résoudre? Une idée est un fait, à quoi répond l'idée de Dieu? quel est son sens, sa valeur, sa place dans l'ordre même des phénomènes? Au risque de sortir des limites qu'il s'est imposées à lui-même, Renan franchit l'espace qui sépare l'idée de l'existence : « En dehors de la nature et de l'homme, y a-t-il

1. *Frag. philosophiques, l'Avenir de la Mét.*, p. 333-4.
2. *Études d'histoire religieuse*, p. 419.

donc quelque chose? me demandez-vous. — Il y a tout, répondrai-je. La nature n'est qu'une apparence, l'homme n'est qu'un phénomène. Il y a le fond éternel, il y a l'infini, la substance, l'idéal; il y a, selon la belle expression musulmane, *celui qui dure*; il y a, selon l'expression juive, *celui qui est*. Voilà le père du sein duquel tout sort, au sein duquel tout rentre [1]. » Dieu n'est plus seulement la catégorie de l'idéal, conclusion que semblait imposer la méthode historique; de l'esprit humain il envahit le monde tout entier; il est l'idée, au sens hégélien, l'Etre qui évolue dans l'univers, la cause suprême qui s'exprime par les lois de la physique, de l'astronomie, de l'histoire. « La vraie théologie est la science du monde et de l'humanité, science de l'universel *devenir*, aboutissant comme culte à la poésie et à l'art, et par-dessus tout à la morale. Dans la nature et dans l'histoire je vois bien mieux le divin que dans les formules abstraites d'une théodicée superficielle et d'une ontologie sans rapport avec les faits [2]. »

Il semble difficile d'apporter dans la contradiction plus de franchise et de simplicité. Après avoir dit que l'expérience ne saurait donner Dieu, on nous propose la science comme théologie; après avoir dit que l'intelligence est athée, que seul le sentiment moral révèle le divin, on nous affirme que le problème de la cause suprême se résout dans les lois de la physique et de l'astronomie; après nous avoir dit que la nature est immorale, l'histoire un scandale permanent, on nous affirme qu'on y voit Dieu plus clairement que dans les formules de la théodicée rationnelle. Bref Dieu est une catégorie, une forme, un pur idéal, et, la page tournée, il est le réel même, celui qui est, celui que toute apparence exprime. La contradiction est si grossière, si évidente que j'hésiterais à en triompher [3], je soupçonne qu'elle est dans les termes plus que dans la pensée même. L'expérience ne donne pas Dieu, on ne l'atteint pas davantage par le raisonnement et la déduction : on peut dire à ce titre qu'il échappe aux prises de l'intelligence. C'est l'expérience du sacrifice, c'est l'idéal

1. *Frag. philosophiques*, *Lettre*, p. 252.
2. *Frag. philosophiques*, p. 310.
3. Dans son remarquable article sur *l'École critique* (*l'Idée de Dieu*, p. 76), M. Caro triomphe de cette contradiction sur laquelle il ne se lasse pas d'insister. Je m'efforce au contraire de la résoudre. C'est que nous nous proposons une fin différente. Polémiste brillant, M. Caro est surtout préoccupé de bien diriger ses coups et de l'emporter dans le combat. Je cherche surtout à repenser la pensée du philosophe que j'étudie, à en suivre la genèse psychologique.

qui sans cesse démenti par les faits, sans cesse renaît dans la conscience humaine, c'est le sentiment moral qui révèle Dieu : Dieu est bien, en ce sens, la catégorie de l'idéal. Mais en possession de cette catégorie, nous l'appliquons à l'univers et nous y voyons désormais ce que sans cette révélation nous y aurions vainement cherché, la présence de Dieu, son action immanente, et comme sa face auguste. Bref nous entendons l'inférieur par le supérieur, le réel par l'idéal, mais cette lumière ne vient pas du dehors, il faut que l'esprit en soit comme illuminé pour qu'il la puisse projeter en tout ce qui apparaît.

Si les deux thèses ne se contredisent pas, le passage du Dieu idéal au Dieu réel n'est-il pas un retour à la méthode abstraite des philosophes? En tant que constatée par l'histoire, l'idée de Dieu nous laisse dans l'esprit de l'homme, comment passer de cette idée de Dieu qui, tout au plus, et par l'homme encore, crée les idoles, les religions et les temples, à l'existence du Dieu qui crée sans cesse le monde de la profusion de son être? La même difficulté renaît sans cesse de la prétention d'universaliser la méthode historique.

Renan fait sortir la solution de la difficulté même : si tout devient, si la vie du monde, aussi bien que celle de l'homme, est une succession de faits en rapport dans le temps, l'universalisation de la méthode historique est justifiée. Supposer que l'histoire nous enferme dans l'homme, c'est admettre qu'il y a un abîme entre les sciences historiques et les sciences naturelles, c'est ne pas voir que toute réalité est un témoignage à interpréter, que dans le présent vit encore le passé, que toute science par suite est histoire, et que la vraie histoire universelle est l'histoire de l'univers. En rétablissant la continuité dans les choses, en reliant l'homme à tout ce qui le précède, cette vue nous permet d'entrevoir que Dieu ne peut être présent à l'esprit que si déjà il est présent au monde, son apparition dans la conscience étant le terme d'un progrès que tout prépare.

II

Pour embrasser ainsi tout ce qui est dans l'unité d'un même développement, Renan ramène les diverses sciences à n'être que les divers moments d'une seule et même histoire, dont chacun répond à une étape de l'être dans sa marche vers la perfection. Unissant les sciences morales aux sciences naturelles, leur donnant pour objet

une même réalité, cette classification dynamique relie le progrès humain au progrès universel, les enveloppe dans l'unité d'une même évolution, et par l'ascension vers l'homme et la conscience reproduit le mouvement de la vie divine. Grâce à cette classification systématique des sciences ramenées par une extension hardie de la méthode du témoignage à n'être que des histoires spéciales, fragments de l'histoire universelle, la méthode historique nous donne ce qu'elle ne semblait pas pouvoir nous donner, une philosophie de la nature et de Dieu. « L'histoire, dans le sens ordinaire, n'est qu'une portion imperceptible de l'histoire véritable, entendue comme le tableau de ce que nous pouvons savoir du développement de l'univers.... Le temps me semble de plus en plus le facteur universel, le grand coefficient de l'éternel devenir. Toutes les sciences me paraissent échelonnées par leur objet à un moment de la durée. Chacune d'elles a pour mission de nous apprendre une période de l'histoire de l'Être [1]. » Dans le monde actuel le philosophe doit savoir compulser les archives des mondes antérieurs, il doit interpréter les phénomènes de la nature comme les témoignages d'un passé dont le présent garde le secret, retrouver dans ce qui est ce qui fut, ressusciter ainsi en l'amenant à la conscience tout ce qui semble mort, et par cette histoire universelle revivre en esprit la vie divine dans l'immensité de son cours à travers les siècles.

« L'histoire proprement dite nous éclaire sur la dernière période du monde ou pour mieux dire sur la dernière phase de cette période », et ce qu'elle nous apprend, elle nous l'apprend d'une manière imparfaite, avec d'énormes lacunes. Que de siècles ensevelis dans l'oubli de la première enfance! « Notre siècle, par des prodiges d'induction scientifique, a réussi à reculer de beaucoup les bornes de l'histoire. La philologie et la mythologie comparées nous font atteindre des époques bien antérieures à tout document écrit [2]. » Par elles, grâce à l'analyse des langues et des vieux mythes, bien au delà des annales tardives des peuples, nous voyons les Ariens, ces ancêtres communs des Grecs, des Latins, des Germains, des Slaves, plus encore nous remontons comme aux origines de la conscience humaine, nous saisissons dans ses œuvres cette pensée spontanée où la nature et l'esprit se touchent, se pénètrent, trahis-

1. *Fragments philosophiques*, p. 155, 156.
2. *Ibid.*, p. 157.

sant par leur accord la continuité qui de l'une élève à l'autre. « Les faits qui, à l'heure qu'il est, exercent la plus forte influence sur les choses humaines se sont passés dans cette période reculée : la filiation des races, les lois primitives, la diversité des langues, la constitution fondamentale des idiomes qui se parlent encore viennent de là [1]. » Plus loin dans le passé, c'est l'histoire de l'espèce humaine, de ses origines animales : quelle science nous livrera le secret « de la formation lente de l'humanité, de ce phénomène étrange en vertu duquel une espèce animale prit sur les autres une supériorité décisive ». C'est à la biologie qu'il appartient ici d'étendre le champ de l'histoire en reculant ses limites dans le temps : les documents ne lui manquent pas, qu'elle apprenne seulement à les interpréter. Tout nous incline à croire « que le secret de la formation des espèces est dans la morphologie, que les formes animales sont un langage hiéroglyphique dont on n'a pas la clef, et que l'explication du passé est tout entière dans des faits que nous avons sous les yeux sans savoir les lire ». De descriptive il faut que la zoologie devienne historique : c'est par l'action lente des causes ordinaires que s'est fait le passage des faunes et des flores révélées par la géologie à la faune et à la flore actuelles, « il se peut que les hypothèses de Darwin soient jugées insuffisantes ou inexactes; mais, sans contredit, elles sont dans la voie de la grande explication du monde et de la vraie philosophie [2] ».

Au delà de l'histoire de la vie et des formes successives qu'elle prend sur la terre, voici que commence une histoire plus lointaine, qui recule le passé jusqu'au vertige, celle de notre planète, des transformations qu'elle a subies depuis le jour où elle exista comme globe indépendant. Le géologue ici devient l'historien et c'est dans la structure du sol, dans ses assises, dans la morphologie de ce grand corps planétaire, qu'il déchiffre les muets témoignages qu'ont laissés de leur longue activité ces époques disparues. « Dans aucune période assurément ne se passèrent des faits plus décisifs.... Quel événement égala jamais en importance les hasards qui ouvrirent le Pas-de-Calais, le Bosphore, les circonstances purement fortuites (dans le sens tout relatif de ce mot) qui réglèrent la forme des continents, les sinuosités des mers, la proportion des surfaces émergentes

1. *Fragments philosophiques*, p. 159.
2. *Ibid.*, p. 163, 164.

et des surfaces submergées, la nature des sous-sols destinés à chaque race et qui ont une influence si capitale sur la destinée de chacune d'elles. » Sommes-nous arrêtés à ce point? N'avons-nous aucun moyen d'atteindre une période où la planète Terre n'existait pas? « Nous l'avons, puisque l'astronomie nous fait dépasser toute conception planétaire et arrive à un point de vue où la terre n'est qu'un individu dans un ensemble plus vaste... Le *système du monde* de Laplace est l'histoire d'une époque anté-terrestre, ou, si l'on aime mieux, de la terre dans son unité avec le soleil. » Le système solaire est-il éternel? Rencontrons-nous avec lui le terme de notre marche régressive? Non, car l'astronomie sidérale nous apprend que le système solaire n'est qu'un point dans l'espace, un système entre des milliers de systèmes analogues. Le soleil a commencé, il est lui aussi l'œuvre du temps : « les nébuleuses, la voie lactée sont les documents de cette très vieille histoire [1]. »

L'astronomie ne nous mène pas plus loin, mais ici la chimie intervient et, imprimant à l'esprit un nouvel élan, l'emporte dans des lointains plus chimériques encore. Les corps simples du soleil et des étoiles fixes sont les mêmes que ceux de la terre, la chimie nous révèle des faits et des lois antérieurs à l'existence individuelle des globes célestes; par delà notre planète, par delà notre système cosmique, en plein ciel, nous embrassons l'immense de l'espace et du temps, nous touchons des faits anté-solaires, une époque de l'histoire où la distinction des systèmes de mondes n'existait pas. « La chimie, dans cette conception, est l'histoire de la plus vieille période du monde, l'histoire de la fondation de la molécule. » Sommes-nous au terme enfin? « La physique mécanique est encore antérieure à la chimie, au moins d'une façon virtuelle. Par elle nous sommes transportés dans un monde composé d'atomes purs ou, pour mieux dire, de forces dénuées de toute qualité chimique. La mécanique seule régnait en cet état primitif où tout n'avait qu'un visage, où nulle individualité distincte n'existait. » La mécanique semble ainsi la science la plus ancienne par son objet. Son règne fut-il éternel? La force et la masse ont-elles eu un commencement? Ici toute science s'arrête, les analogies se taisent, les antinomies de Kant se dressent en barrières infranchissables, « comme toutes les fois qu'intervient la notion d'infini, on entre dans une série sans fin

1. *Fragments philosophiques*, p. 169.

de contradictions et de cercles vicieux ». C'est qu'avec la mécanique nous sommes au terme des sciences du réel qui toutes sont des sciences historiques, parce que toutes nous instruisent sur quelque période de cette évolution lente et continue que le philosophe, l'historien de Dieu, reconstitue par l'interprétation des témoignages que le passé a laissés de lui-même dans le présent. Au delà de la mécanique, nous ne trouvons plus que la science du possible, de ce monde des essences qui n'a ni commencement, ni fin, ni raison d'exister, les mathématiques pures, la logique, la métaphysique, « sciences de l'éternel, de l'immuable, nullement historiques, nullement expérimentales, n'ayant aucun rapport avec l'existence et les faits ». Qui dit réalité dit évolution, changement, devenir; la philosophie du réel n'est que l'histoire universelle, qu'écrivent les sciences positives, de la mécanique à l'histoire proprement dite, chacune nous livrant le secret d'une des grandes périodes de cette vie de Dieu dont les origines reculent à l'infini [1].

N'avons-nous pas fait tomber la plus grave objection qui s'opposait à l'universalisation de la méthode historique? Chaque science est un chapitre plus ou moins reculé de l'histoire du monde, toutes les sciences se relient l'une à l'autre comme les divers moments de cette histoire unique. Pour que la classification des sciences réponde à la réalité, il faut qu'elle repose sur un principe dynamique, qu'elle exprime le mouvement de l'univers et sa direction : les sciences se tiennent comme les phénomènes s'enchaînent, elles traduisent par leurs rapports la continuité d'un même devenir; les sciences de la

1. *Fragments philosophiques*, p. 175. « Échelonnés selon le temps, dans leur correspondance aux diverses sciences, les moments de ce développement progressif nous montrent tour à tour : 1° Une période atomique, au moins virtuelle, règne de la mécanique pure mais contenant déjà le germe de tout ce qui devait suivre; 2° Une période moléculaire où la chimie commence, où la matière a déjà des groupements distincts; 3° Une période solaire, où la matière est agglomérée dans l'espace en masses colossales, séparées par des distances énormes; 4° Une période planétaire, où dans chacun de ces systèmes se détachent autour de la masse centrale des corps distincts ayant leur développement individuel, et où la planète Terre, en particulier, commence d'exister; 5° Période du développement individuel de chaque planète, où la planète Terre traverse les évolutions successives que révèle la géologie, où la vie apparaît, où la botanique, la zoologie, la physiologie commencent à avoir un objet; 6° Période de l'humanité inconsciente, qui nous est révélée par la philologie et la mythologie comparées, s'étendant depuis le jour où il y a eu sur la terre des êtres méritant le nom d'hommes jusqu'aux temps historiques; 7° Période historique, commençant à poindre en Égypte, et comprenant environ 6000 ans, dont 3000 ans seulement avec quelque suite et 300 ou 400 seulement avec une pleine conscience de toute la planète et de toute l'humanité. »

nature sont les degrés qui élèvent aux sciences morales, les sciences morales donnent le sens de toutes celles qui les précèdent. A la prendre dans son ensemble, dans son unité, la science est une histoire qui nous apprend à quelles conditions l'homme est apparu et comment l'être est arrivé à la conscience de soi.

Du même coup, par cette philosophie de la nature, se réconcilient les deux thèses de la théologie qui fait de Dieu tour à tour une idée de l'homme et l'âme du monde. « Deux éléments, le temps et la tendance au progrès expliquent l'univers. *Mens agitat molem.... Spiritus intus alit...* Sans ce germe fécond de progrès, le temps reste éternellement stérile. Une sorte de ressort intime poussant tout à la vie et à une vie de plus en plus développée, voilà l'hypothèse nécessaire.... La chiquenaude de Descartes ne suffit pas. Il faut la tendance permanente à être de plus en plus. Il y a une conscience obscure de l'univers qui tend à se faire, un secret ressort qui pousse le possible à exister. Cette conscience divine se trahit dans l'instinct de l'animal, dans les tendances innées de l'homme, dans les dictées de la conscience, dans cette harmonie suprême qui fait que le monde est plein de nombre, de poids et de mesure [1]. » Cet esprit qui mène le monde, cette tendance qui le pousse en avant vers la réalité, vers la vie et la pensée, c'est Dieu même : « le progrès vers la conscience est la loi la plus générale du monde ». A ce titre la conscience, et dans la conscience l'idée la plus haute, l'idée de Dieu est comme le terme de l'universel effort, mais si Dieu apparaît ainsi au terme du mouvement des choses, c'est qu'obscurément il le dirige et lui marque sa fin. Dieu ne se voit dans la conscience humaine que parce qu'il est présent à tout le reste. Interprétées par la philosophie, les sciences dégagent les effets de cette universelle présence, les lois et les degrés de cette lente ascension vers l'idéal; le monde est le vrai livre, la Bible, le langage du Verbe, la science est le commentaire de cette révélation, la seule théologie positive.

III

Du long passé que nous connaissons avec plus ou moins de lacunes n'est-il pas possible de tirer quelque induction sur l'avenir?

1. *Fragments philosophiques*, p. 177, 179.

« L'infini du temps sera après nous comme il a été avant nous, et dans des milliards de siècles l'univers différera de ce qu'il est aujourd'hui, autant que le monde d'aujourd'hui diffère du temps où ni terre ni soleil n'existaient.... Il y aura quelque chose qui sera à la conscience actuelle ce que la conscience actuelle est à l'atome [1]. » Songez combien la science est jeune, mesurez ce qu'elle fera à ce qu'elle a fait depuis cent ans, imaginez son avenir quand elle aura derrière elle des siècles d'effort et de progrès. Qui sait si, en possession de la loi de l'atome, un chimiste prédestiné ne transformera pas toutes choses? Qui sait si, maître du secret de la vie, un biologiste omniscient n'en modifiera pas les conditions, si un jour les espèces actuelles ne passeront pas pour les restes d'un monde vieilli? Qui sait en un mot si la science infinie ne donnera pas la puissance infinie, si l'esprit ne prendra pas le gouvernement du monde? « Dieu alors sera complet, si l'on fait du mot Dieu le synonyme de la totale existence. En ce sens Dieu sera plutôt qu'il n'est : il est *in fieri*, il est en voie de se faire. Mais s'arrêter là serait une théologie fort incomplète. Dieu est plus que la totale existence, il est en même temps l'absolu. Il est l'ordre où les mathématiques, la métaphysique, la logique sont vraies, il est le lieu de l'idéal, le principe vivant du bien, du beau et du vrai. Envisagé de la sorte, Dieu est pleinement et sans réserve; il est éternel et immuable, sans progrès ni devenir [2]. » En un sens Dieu sera, mais il ne sera que parce qu'il est, le réel ne s'entend que par l'idéal, l'effort qui se répand sur l'infini des siècles que par l'éternel : comme les Hébreux allaient vers la terre promise guidés par des colonnes de feu, ainsi sur la route du temps qui recule et se prolonge à l'infini le monde va vers la lumière qui l'éclaire et le consumera.

Ce que nous savons de la nature et de Dieu ne peut-il nous instruire sur notre destinée? De l'homme qu'est-ce qui meurt, qu'est-ce qui survit? Que faut-il penser de l'antique croyance en l'immortalité des âmes? Dès ici-bas, le désintéressement, le sacrifice, tout ce qui nous unit à l'idéal, nous donne une vie supérieure qui échappe aux formes de la sensibilité. « L'âme est immortelle, car échappant aux conditions serviles de la matière, elle atteint l'infini, elle sort de l'espace et du temps, elle entre dans le domaine de l'idée pure, dans le

1. *Fragments philosophiques*, p. 183.
2. *Ibid.*, p. 184.

monde de la vérité, de la bonté, de la beauté, où il n'y a plus de limites ni de fin. Elle crée des récompenses infinies, puisqu'elle décerne la volupté suprême de bien faire; elle crée des châtiments infinis puisqu'à son tribunal, le seul qui compte, la bassesse et le mal ne rencontrent que le mépris [1]. » Mais ne pouvons-nous dépasser cette immortalité qui n'est en dernière analyse que la pensée de l'éternel? Nos destinées sont liées à celles de l'univers, Dieu y est présent, et qui est avec Dieu, qui veut avec Dieu, qui ne se distingue pas de Dieu, ne peut pas plus mourir que Dieu lui-même [2]. Qui n'a travaillé qu'à la satisfaction des besoins de l'animal n'ayant vécu que la vie passagère, qu'épuisent les formes mobiles et les accidents d'un jour, meurt tout entier. Mais le règne de l'esprit sera le règne des hommes de l'idée. Ce qu'il y aurait d'inique, c'est que l'homme fût dépouillé par la mort de sa science, de sa vertu, de tout ce qui mérite de vivre, qu'il perdît ce qu'il se doit à lui-même et ce qu'il a fait pour tous. Cette iniquité ne s'accomplira pas. Quand viendra le règne de Dieu, « nous serons cendre depuis des milliards d'années, les quelques molécules qui font la matière de notre être seront désagrégées et passées à d'incalculables transformations; mais nous ressusciterons dans le monde que nous aurons contribué à faire. Notre œuvre triomphera. Le sens moral alors se trouvera avoir eu raison; la foi qui croit contre l'apparence sera justifiée : c'est elle qui aura bien deviné; la religion se trouvera vraie.... Notre petite découverte, notre effort pour faire régner le bien et le vrai sera une pierre caché dans les fondements du temple éternel [3]. »

Cette vie future est impersonnelle encore, ne pouvons-nous la dépasser dans nos espérances? Sans doute la conscience semble une résultante, et la résultante disparaît avec l'organisme d'où elle sort; mais il faut distinguer l'âme de la conscience. La conscience a un lien étroit avec l'espace parce qu'elle s'exerce dans des limites déterminées; l'âme au contraire n'est nulle part, puisque l'homme agit souvent plus fortement à mille lieues que dans le canton qu'il habite. « L'âme est où elle agit, où elle aime. Dieu étant l'idéal, objet de tout amour, Dieu est essentiellement le lieu des âmes. La

1. *Essais de morale et de critique*, p. 64.
2. « On est plus ou moins homme, plus ou moins fils de Dieu; on a de Dieu et de vérité ce dont on est capable et ce qu'on mérite. Je ne vois pas de raisons pour qu'un Papou soit immortel. » (*Frag. philos.*, p. 293.)
3. *Ibid.*, p. 186.

place de l'homme en Dieu, l'opinion que la justice absolue a de lui, le rang qu'il tient dans le seul vrai monde qui est le monde selon Dieu, sa part en un mot de la conscience générale, voilà son être véritable... Jésus n'existe-t-il pas mille fois plus, n'est-il pas mille fois plus aimé de nos jours qu'au moment où il parcourait la Galilée [1]. » L'homme ainsi retrouverait une individualité dans la conscience divine, il serait immortel dans la mesure où il agirait en Dieu, où il serait mêlé à sa pensée, embrassé dans son amour. Nous pouvons aller plus loin encore, achever en Dieu cette réalité des âmes qui ont mérité de ne pas mourir. « C'est en Dieu que l'homme est immortel. Les catégories du temps et d'espace étant effacées dans l'absolu, ce qui existe pour l'absolu est aussi bien ce qui a été que ce qui sera. En Dieu vivent de la sorte toutes les âmes qui ont vécu. Pourquoi le règne de l'esprit, fin de l'univers, ne serait-il pas ainsi la résurrection de toutes les consciences [2]? » Le monde va vers Dieu, c'est dans l'avènement de Dieu que nous mettons nos espérances, alors nous recevrons selon nos mérites : par la pierre apportée au temple édifié de l'infini nous serons immortels, plus encore par la pensée divine, par notre présence en elle, plus encore, au delà de cette existence comme indirecte, par la résurrection peut-être en Dieu de la conscience elle-même, par le sentiment de résonner à l'unisson dans le grand concert de la vie harmonieuse et pacifiée.

La théorie de Renan sur l'immortalité, réminiscence peut-être des théories d'Averroès sur l'intellect actif, repose sur le rapport de la vie individuelle à la vie divine. En même temps que nous peinons, que nous gémissons, attachés en un point de l'espace et du temps, nous sommes d'un autre point de vue dans la vie de Dieu qui ne laisse rien en dehors d'elle et qui en s'achevant justifiera le sacrifice et la vertu. « Tout n'est ici-bas que symbole et qu'image. La partie vraiment éternelle de chacun, c'est le rapport qu'il a eu avec l'infini. C'est dans le souvenir de Dieu que l'homme est immortel [3]. » Mais

1. *Fragments philosophiques*, p. 188.
2. *Ibid.*, p. 189.
3. *Opuscule sur Henriette Renan.* « Nous ignorons les rapports des grandes âmes avec l'infini; mais si, comme tout porte à le croire, la conscience n'est qu'une communion passagère avec l'univers, communion qui nous fait entrer plus ou moins avant dans le sein de Dieu, n'est-ce pas pour les âmes comme celle-ci que l'immortalité est faite? Si l'homme a le pouvoir de sculpter, d'après un modèle divin qu'il ne choisit pas, une grande personnalité morale, composée en parties égales de lui et de l'idéal, ce qui vit avec une pleine réalité,

ce souvenir de Dieu, comment le concevoir? Il y a quelque chose que nous savons, c'est que notre seul labeur efficace pour l'éternel est l'humble « sillon que chacun de nous laisse au sein de l'infini [1] » ; c'est là ce qui ne nous sera point ravi. Mais sous quelle forme ressusciterons-nous en Dieu? ne sera-ce que comme un élément par notre œuvre, par la pierre cachée que nous posâmes? sera-ce par la pensée de Dieu, par son amour et sa reconnaissance? sera-ce enfin par un réveil de la conscience individuelle dans la conscience divine? Renan accepte tour à tour les trois conceptions qui ne se contredisent pas et dont la dernière revient à l'immortalité personnelle, mais en la réservant à ceux qui s'en sont rendus dignes. Si la nature va vers Dieu, elle va vers la justice, là est le fondement de notre espérance. Dieu sera, mais « quand Dieu sera en même temps parfait et tout-puissant, c'est-à-dire quand l'omnipotence scientifique sera concentrée entre les mains d'un être bon et droit, cet être voudra ressusciter le passé, pour en réparer les innombrables iniquités. Dieu existera, de plus en plus; plus il existera, plus il sera juste. Il le sera pleinement le jour où quiconque aura travaillé pour l'œuvre divine sentira l'œuvre divine accomplie et verra la part qu'il y a eue.... Celui qui n'a fait aucun sacrifice au bien, au vrai, retrouvera ce jour-là l'équivalent exact de sa mise, c'est-à-dire le néant. *Beatam resurrectionem exspectans*, voilà, pour l'idéaliste comme pour le chrétien, la vraie formule qui convient au tombeau [2]. »

IV

Je ne voudrais pas attribuer à cette esquisse rapide d'une philosophie qui dédaigne de justifier ses principes et qui résout les problèmes en courant, plus d'importance qu'il ne convient. Elle est le produit d'un éclectisme brillant mais un peu superficiel. La critique

assurément c'est cela. Ce n'est pas la matière qui est, puisqu'elle n'est pas une; ce n'est pas l'atome qui est, puisqu'il est inconscient. *C'est l'âme quand elle a vraiment marqué sa trace dans l'histoire du vrai et du bien.* »

1. *Dialogues philosophiques*, p. 139. « La vie humaine, par son revers moral, écrit un petit sillon, comme la pointe d'un compas au sein de l'infini. Cet arc de cercle tracé en Dieu n'a pas plus de fin que Dieu. »

2. *Ibid.*, p. 136. Dans son *Examen de conscience philosophique*, 1888, Renan exprime la même pensée avec plus de réserve (*Feuilles détachées*, p. 441). Dans *l'Avenir de la Science* (note 42, p. 501), il imagine toute individualité, « jusqu'à celle du dernier insecte », se retrouvant en Dieu. Il va, selon la loi de son esprit, raréfiant son hypothèse.

de Kant affadie par le positivisme d'Auguste Comte se marie à l'évolutionnisme hégélien : l'originalité n'est guère que dans l'arrangement ingénieux de ces éléments empruntés et dans l'effort pour justifier la suprématie de la méthode historique en reliant les sciences de la nature aux sciences morales. Renan du moins a l'ambition d'être de son temps et le mérite d'éviter les banalités de l'école. Il a la superstition de la science positive, il attend tout d'elle : la philosophie n'est que l'ensemble des hypothèses plus ou moins probables qu'elle autorise et qui l'achèvent. Il n'y a pas deux mondes : dans ce qui nous apparaît de l'univers le problème est de saisir le plan et les principes d'une architecture divine et, par les audaces d'une imagination qui prend appui sur la réalité, de prolonger les lignes dans leur sens, de suivre l'arc qui commence, la voûte qui se courbe et, par la convergence de ces directions, de pressentir le vrai temple, le temple de l'éternel où achèvera de se prononcer la pensée de Dieu. Le XIXe siècle est le siècle de la science et de l'histoire ; unir la science à l'histoire jusqu'à les identifier, en montrant que les diverses sciences répondent aux divers moments de l'histoire universelle, établir ainsi que l'esprit historique dégage des sciences positives la vraie philosophie, c'est montrer l'unité de la pensée du siècle. Telle est la confiance de Renan dans la science que non seulement il lui demande toute connaissance, mais qu'il s'en remet à elle du soin d'achever enfin par un chimiste prédestiné, par un biologiste omniscient, le progrès moral et religieux du monde. Il reconnaît que ces belles choses pourront ne pas s'accomplir par l'homme, que notre planète ne sera pas appelée peut-être à l'honneur de créer Dieu, mais qu'importe? la nature multiplie les germes à l'infini ; où la terre aura échoué quelque autre astre réussira, « ce que nous pouvons affirmer, c'est que la résurrection finale se fera par la science, par la science, dis-je, soit de l'homme, soit de tout autre être intelligent ».

Il y aurait quelque rigueur à critiquer de trop près une esquisse qui n'est guère que le programme des ambitions philosophiques de Renan. Mais sans exiger de preuves, comment ne pas relever les incohérences de ses aphorismes? Est-ce à la science positive qu'il doit l'idée de finalité qui domine et sa classification des sciences et sa hiérarchie des phénomènes? A regarder les choses du dehors, le progrès ne se résout-il pas en une évolution toute mécanique qui compose la même quantité de mouvement en résultantes dont la complexité ne change pas la nature? Interpréter le monde par la fina-

lité, c'est l'humaniser, le spiritualiser, c'est revenir par une voie indirecte à la métaphysique après l'avoir proscrite. Si la science tend à exclure la finalité, moins encore autorise-t-elle à faire « du progrès vers la conscience la loi la plus générale du monde ». Si d'ailleurs le monde est en marche vers la raison, s'il y tend, s'il y trouve son achèvement, pourquoi ne pas chercher le secret des choses dans l'esprit qui en est comme le dernier mot? pourquoi renoncer à la méthode de réflexion qui nous donne la plus claire révélation de Dieu? J'oppose la même difficulté à la suprématie des sciences philologiques et historiques. De quel droit affirmez-vous que « c'est aux sciences de l'humanité qu'on demandera désormais les éléments des plus hautes spéculations? » N'est-ce pas reconnaître à l'esprit une valeur transcendante, faire de l'homme encore le centre du monde, transposer l'anthropomorphisme du philosophe? Et si vous insistez sur le privilège de l'esprit, pourquoi en dédaigner l'étude directe?

Si la méthode de Renan n'est pas aussi conséquente qu'ingénieuse, si elle est ce qu'est son esprit même, que dire de certaines de ses affirmations? Comment l'expérience scientifique l'autorise-t-elle à conclure que Dieu se fait, qu'un jour il sera? Le monde nous est donné comme une succession de phénomènes dont le commencement recule, échappe à nos prises; tout ce que nous pouvons conclure de l'ordre des faits qu'il nous présente, c'est le progrès à l'infini, une marche sans arrêt à travers le temps sans bornes. Mais, objectera Renan, si Dieu doit être, c'est qu'en un sens déjà il existe, c'est qu'il est l'absolu, l'ordre où la mathématique, la métaphysique, la logique sont vraies. Que sont donc ces concepts éternels? quel est leur rôle dans la connaissance, dans la réalité? où résident-ils? quels rapports les unissent aux idées que réalise le monde? De l'existence du Dieu idéal qui garantit l'existence du Dieu qui sera, voilà que renaît encore la métaphysique? Arrivons au monde. que d'obscurités! Peut-on parler d'une période atomique, si tout est devenir et si l'atome ne devient pas? Comment comprendre le dualisme de la matière et de l'idée, leur commerce, leur action réciproque? Le monde obéit à une tendance interne; un ressort intime le pousse comme la plante, comme l'animal, à actualiser les puissances qu'il enveloppe, c'est une conception dynamiste; pourquoi le matérialisme soudain qui fait attendre le salut du monde d'une action tout extérieure, de l'opération du chimiste sur l'atome? pourquoi demander Dieu à une

découverte de laboratoire, quand il semblait devoir sortir de l'élan spontané de l'univers? L'historien ici ne le cède-t-il pas au savant? l'imagination religieuse à l'esprit critique? En vérité l'on se prend à regretter la métaphysique, elle limite du moins la fantaisie; la rejeter, c'est rejeter le contrôle de la dialectique, c'est refuser en somme d'éprouver ses idées, de les conférer l'une à l'autre, d'en vérifier la consistance.

Que toutes les promesses n'aient pas été tenues, qu'en devenant cette philosophie la science ne change singulièrement de caractère, il n'importe; il y a dans cette tentative quelque chose de vaillant, d'héroïque; elle témoigne l'audace des grandes choses, l'ambition de l'homme qui ne doute pas de son droit de parler au nom de tous et de dire le mot de son temps. A cette date, Renan a foi dans l'idée, dans sa suprématie; il s'intéresse aux faits parce qu'il leur prête un sens; il cherche dans la réalité l'idéal, dans le monde le *Dieu* qui déjà s'y manifeste et qui un jour l'absorbera dans la plénitude de son être.

GABRIEL SÉAILLES.

L'UTILITARISME ET SES NOUVEAUX CRITIQUES

Introduction.

Comme tous les corps tombent suivant les mêmes lois, quelle que soit leur nature, des phénomènes sociaux de caractère et d'importance très diverses peuvent se comporter d'une manière semblable. Ce n'est donc pas déconsidérer les produits de la réflexion philosophique que de reconnaître qu'ils sont, comme d'autres inventions, sujets à l'empire de la mode, qui n'est d'ailleurs qu'une sorte de logique. Le charme de la nouveauté et de la hardiesse conquiert d'abord des partisans à une doctrine, mais cette expansion même la fait paraître bientôt relativement banale et timide. Elle s'affaiblit et perd son crédit, sans pourtant avoir été inutile à la marche des idées. Car ses nouveaux adversaires sont obligés de la suivre sur le terrain qu'elle a conquis. Comme il faut se comprendre pour se combattre, et avoir vécu d'une vie commune pour se comprendre, comme d'ailleurs la nouveauté absolue n'existe pas, la critique nouvelle ne ramasse guère les armes faussées de l'ancienne. Elle retourne contre les doctrines qu'elle combat celles mêmes qu'elles ont forgées. Aussi l'hostilité n'apparaît-elle jamais d'emblée. Aristote combat Platon, qui l'a seul rendu possible; Fichte se donne pour un simple épigone de Kant, qui le désavoue. Luther ne prétend que revenir à un christianisme plus véritable. Le socialisme français contemporain se présente en grande partie comme la conséquence logique des principes des économistes et des idées de 89.

L'utilitarisme[1] nous paraît en train de subir des vicissitudes

1. Il ne faut pas oublier qu'utilitarisme n'équivaut en aucune façon à égoïsme. Tout au plus l'égoïsme sous sa forme utilitaire est-il une espèce dans le genre; et pratiquement c'est un utilitarisme incomplet et inconséquent. Aussi, bien que dans les pages qui suivent il y ait lieu parfois de considérer l'idée d'utilité en

analogues. La sociologie a été son principal appui, et même on peut dire qu'il n'a pas peu contribué à provoquer les études sociales. Chez M. Spencer, malgré ses critiques de l'utilitarisme, l'intérêt social est en somme encore admis comme criterium final de la pratique et la science sociale mise en grande partie au service de cette doctrine. Malgré certains tiraillements bien connus entre ses conceptions sociologiques et sa politique, l'effort même qu'il fait pour les mettre d'accord et s'en dissimuler à lui-même les incompatibilités d'humeur, prouve que le divorce n'est pas encore prononcé. Mais voici maintenant que, chez certains sociologues plus récents, l'utilitarisme est nettement attaqué comme contraire aux données et surtout à la méthode de la science sociale. Tous les rôles se trouvent renversés.

Dès l'origine, jusqu'à une date toute récente, la plupart des utilitaires se sont donnés comme représentants de la science contre la pure construction philosophique, de l'observation contre la raison abstraite, de l'histoire contre l'idéalisme. Déjà l'hédonisme d'Aristippe et l'égoïsme plus subtil d'Épicure prétendaient s'appuyer sur l'observation de la nature humaine et animale, et ériger en règle pratique une loi purement naturelle. Chez les sophistes, la distinction du droit positif et du droit naturel est tout d'abord tirée de l'observation des faits; cette idée de droit naturel qui aujourd'hui a un sens essentiellement rationaliste, a chez eux une origine et une valeur empiriques. En intention du moins, ce sont donc des esprits « positifs » qui opposent le fait au droit, les lois de la nature aux lois humaines, les données de l'histoire aux prétentions de notre sagesse et de notre raison. C'est par l'histoire qu'Hippias par exemple essaye de déterminer ce qui est de droit naturel[1]. Calliclès va plus loin encore; pour lui, il n'y a pas d'autre droit naturel que la force. Mais il entrevoit déjà qu'en vertu même de cette thèse les lois positives n'ont pu s'établir que si elles ont eu la force pour elles; et s'il

général, la seule doctrine morale que nous y envisagions finalement est la doctrine de l'Intérêt social. L'égoïsme n'a plus aucun partisan en principe, sinon malheureusement en pratique. Dans sa notion générale l'Utilitarisme ne s'oppose donc qu'aux doctrines métaphysiques qui admettent un devoir en soi ou un bien en soi, une règle de conduite enfin qui ne serait à aucun degré déterminée par la considération des résultats, ou en un autre sens aux doctrines mécanistes qui, sacrifiant le point de vue de la finalité à celui de la causalité, croient vain de vouloir déterminer une activité par des fins, et la juger par la valeur de ces fins.

1. Cf. Zeller, *Philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, t. II, p. 521.

l'avait vu plus nettement, il aurait pu achever le revirement de la doctrine du droit naturel, en montrant qu'en ce sens le droit positif est le seul véritablement naturel. Il n'était pas en état de poursuivre cette thèse, car l'étude empirique de l'homme ne dépasse guère alors la nature générale de l'homme individuel et l'idée de faire rentrer les sociétés dans l'ordre de la nature et de construire une sociologie naturelle n'a pu encore se faire jour.

C'est ce que l'utilitarisme moderne pouvait tenter, et par là il était à même de substituer aux diverses formes d'égoïsme un utilitarisme social, une doctrine d'intérêt général fondée sur l'observation des collectivités. Le droit naturel, que définissent les idées morales les plus générales lentement acquises par la race, et le droit positif constitué par les prescriptions plus particulières à un ordre social déterminé, pouvaient ainsi être englobés dans une même explication et se rapprochaient dans cette conception empirique plus large. Mais si la méthode, en s'étendant, donnait de tout autres résultats, au fond, elle restait la même. On invoquait les faits de l'évolution psychologique et sociale pour justifier l'utilitarisme transformé. On décrivait par quel processus l'homme aurait passé de l'égoïsme à l'altruisme et fini par acquérir les sentiments moraux actuels. Qu'est-ce que l'obligation? Le sens social accumulé à travers les générations, l'image fixée dans chaque conscience de la pression exercée par l'intérêt de tous sur l'intérêt de chacun. Qu'est-ce que le remords? C'est la voix de l'homme social qui s'élève en nous lorsque la passion de l'homme individuel, satisfaite, n'est plus assez forte pour la couvrir; ou encore c'est l'attente instinctive d'un châtiment dont le coupable associe confusément l'idée à celle de sa faute, comme celle d'une conséquence ordinaire. Qu'est-ce que le châtiment? On éliminait de cette notion tout élément mystique d'expiation et l'on refaisait avec Littré l'histoire de la ποινή et du Wehrgeld. Les notions de droit, de devoir, de justice n'étaient plus des inventions de la raison ni des créations idéales de l'esprit, mais des faits de l'évolution humaine à expliquer et à comprendre. L'égoïsme de l'individu pris isolément ne fournissant plus décidément une base suffisante d'explication, les utilitaires étaient devenus sociologues, et tout en prenant pour point de départ les individus groupés, ils tiraient leurs principales théories des conditions de la vie sociale, et des conflits ou des coalitions auxquels elles astreignent les égoïsmes. Rares étaient ceux qui comme Bentham prétendaient se tenir sur le terrain du prin-

cipe, se placer au point de vue purement juridique ou moral. L'utilitaire il y a quelque dix ans encore passait pour l'homme avancé, le représentant de l'esprit « scientifique » en morale, le porte-parole de la méthode rigoureuse et expérimentale contre les vagues métaphysiques et les affirmations à priori. Les récits des voyageurs, les vieilles législations, les coutumes sauvages lui fournissaient ses arguments favoris.

Et quels étaient ses adversaires? C'étaient exclusivement les purs philosophes, les métaphysiciens, spiritualistes, rationalistes, idéalistes de toutes écoles. Ils mettaient en évidence l'impossibilité de déduire l'altruisme de l'égoïsme; ils signalaient le sophisme que l'on commettrait en confondant le désir général de bonheur et le désir du bonheur général. A quoi les utilitaires, restant sur le terrain qu'ils avaient choisi, pouvaient répondre que l'utilité personnelle n'était pas pour eux un *principe abstrait* d'où ils eussent prétendu *déduire* un autre *principe*, celui de l'intérêt général: mais qu'*en fait*, sans faire intervenir autre chose que la réaction sociale des intérêts en contact, et les lois psychologiques de l'association, la règle de l'intérêt général arrivait à *prévaloir* sur celle de l'intérêt personnel. M. Spencer n'attaque guère Bentham qu'au point de vue de la méthode, mais quant au fond il conserve l'utilitarisme, en s'appuyant sur l'évolution comme sur le criterium objectif le plus sûr de l'utile. Le spiritualisme ne suivait guère les utilitaires sur ce terrain qui lui était relativement nouveau et même étranger. Il essayait sans doute de renverser cette construction « pseudo-historique »; mais on sentait que sa sociologie et sa psychologie n'étaient guère ici que le docile instrument de ses scrupules moraux, respectables à coup sûr, mais plus ou moins bien placés. Il craignait, bien à tort suivant nous, que cette conception des origines de la conscience morale n'en compromît l'autorité, parce qu'enfin elle « rompait le charme »[1]; comme si, avait déjà répondu Stuart-Mill[2], les sentiments moraux perdaient leur valeur à être supposés acquis plutôt qu'innés. Les spiritualistes semblaient imaginer, bien illogiquement, croyons-nous, que l'homme serait tenté de retourner vers ses origines dès qu'elles lui seraient connues, et de reprendre sa conscience de sauvage, comme si la meilleure garantie contre une semblable velléité n'était pas précisément de

1. Marion, *Leçons de morale*, p. 88. Cf. Carrau, *Études sur l'Évolution*.
2. *L'Utilitarisme*, trad. fr., p. 61.

savoir que l'état présent était le produit d'une évolution naturelle; comme si l'individu n'était pas détourné de reprendre une expérience qu'il apprendrait avoir été longuement faite par son espèce, d'en tenir les résultats pour non avenus en pratique, de recommencer enfin pour son compte les tâtonnements dont l'humanité n'est sortie qu'au prix d'efforts et de souffrances séculaires. On peut être tenté de revenir au pays natal, mais non pas si l'on sait l'avoir fui comme une terre inhospitalière. C'est de cette patrie idéale, qui est notre culture mentale et notre état de civilisation, qu'on peut dire à bon droit : ubi bene, ibi patria.

Ainsi les spiritualistes se défiant de l'histoire et de la psychologie empirique en morale, qu'ils estimaient dangereuses, préféraient d'ordinaire se placer sur le terrain des principes. Ils renonçaient à découvrir la « racine de la noble tige » du devoir et peut-être n'avaient-ils pas tort, le devoir Kantien ressemblant au devoir véritable comme une fleur en papier ressemble à une plante vivante. Mais ils avaient surtout raison de rappeler sans cesse que la morale est une science prescriptive, et non pas seulement descriptive, que la place de l'idéal et de la finalité ne peut y être entièrement usurpée par les faits et les lois naturelles. Si leurs tendances métaphysiques les éloignaient de faire au réel une part suffisante et surtout bien définie, si leur théorie de la liberté rompait violemment les liens du fait et du droit et les empêchait de concilier l'idée d'une prescription avec l'idée d'une science, si enfin leur morale était fragile dans ses fondements et confuse dans sa méthode, toujours avaient-ils, à notre sens, le mérite réel de maintenir au moins l'idée même d'une morale.

Aujourd'hui les rôles sont en grande partie intervertis. L'histoire et la sociologie se retournent contre l'utilitarisme qui se trouve ainsi pris entre deux feux. On commence à trouver l'idée d'utilité trop étroite au point de vue même des faits, comme on l'avait déclarée trop étroite au point de vue de l'idéal. Les anciens adversaires de l'utilitarisme le condamnaient en s'obstinant à le confondre presque absolument avec l'égoïsme, dont ils le déclaraient incapable de sortir. Aujourd'hui ses nouveaux adversaires, transposant en quelque sorte cette critique pour la placer sur le terrain des faits qui est le leur, croient pouvoir le condamner au nom d'une sociologie qui aime à se déclarer scientifique, parce qu'il ferait d'abord trop de place à l'individu dans l'explication de la société. On lui reproche de

revenir plus ou moins directement à l'idée d'un contrat social[1]. On ne l'accuse plus en propres termes d'impliquer nécessairement l'égoïsme pratique, quoique ce contresens ne soit pas absolument écarté[2]; mais on l'accuse de maintenir l'individualisme, comme méthode, comme point de vue dans l'explication des faits, et on lui oppose ce qu'on pourrait appeler une *méthode socialiste*[3], où l'unité sociale est considérée en bloc, et abstraction faite des consciences individuelles. L'individu n'est plus qu'une « marionnette » dont la société tire les fils[4]. La notion d'utilité en un mot paraît trop psychologique. C'est ainsi que Spencer lui-même paraît en retard parce qu'il est encore dominé par des « préoccupations psychogénétiques »; il en serait resté, malgré la différence des doctrines, « au point de vue gnoséologique de Kant » en se renfermant dans la considération de la conscience individuelle, et en coupant par une violente abstraction tous les liens qui l'unissent à la vie sociale[5].

Par suite, ce que cette sociologie nouvelle reproche surtout à l'utilitarisme c'est qu'en raison de cet élément psychologique qu'il suppose, il ne paraît pas suffisamment *naturaliste*. A cette finalité qu'implique l'idée même de l'utile, on prétend substituer un mécanisme qui paraît plus scientifique[6]. On supprime toute considération des volontés poursuivant un *bien*, et l'on ne veut plus parler que de *nécessités* sociales; on estime « fantastique » de proposer des fins à l'homme, au lieu de lui faire simplement connaître les *lois naturelles* auxquelles il est assujetti. Au nom de l'évolution, l'on prétend expliquer les événements humains en dehors de toute intervention de l'homme, du moins de l'homme conscient. Idées, croyances, désirs, ne sont plus que des épiphénomènes sans action réelle sur la marche de l'histoire, et qui en reflètent tout au plus d'une manière vague et peu fidèle les péripéties fatales. Par l'inconscience, à laquelle on fait une part considérable[7], on se rapproche autant que possible de

1. Fragapane, *Contrattualismo e Sociologia contemporanea* (Bologna, 1892), *passim*, en particulier p. 215. Cf. Durkheim, *Division du travail social*, p. 310 et suiv.

2. Fragapane, *op. cit.*, p. 213.

3. En prenant ce mot, par antithèse, et suivant le sens usuel, d'ailleurs forcé, pour indiquer l'idée d'une absorption véritable de l'individu dans la collectivité.

4. Gumplowicz, *Sociologie und Politik*, p. 63.

5. Fragapane, p. 162.

6. Durkheim, *op. cit.*, *passim*; en partie, p. 229 : Tout se passe mécaniquement, p. 303 : Tous ces changements sont donc produits mécaniquement par des causes nécessaires.

7. Cf. De Greef, *Introd. à la Sociologie*, I, 113.

l'idéal mécaniste. Si l'on consent encore à parler de conscience, c'est seulement d'une « conscience sociale » dont la notion, plus formelle que réelle, et en tout cas médiocrement précise et positive, est commode à la fois pour dissimuler les obscurités, pour déboucher les impasses que présenterait un véritable mécanisme et pour continuer à parler un langage à peu près intelligible sans avoir l'air de faire intervenir la psychologie individuelle. Concession toute provisoire, d'ailleurs, semble-t-il, et qu'on retirerait bientôt si l'on trouvait un biais qui le permît. Dès à présent cette conscience sociale n'a guère de la conscience que le nom; c'est un véritable inconscient [1]; faute de pouvoir lui assigner un organe distinct, on est réduit à la considérer comme diffuse dans ce qu'on est convenu d'appeler l'organisme social. Dès lors il n'est pas difficile de prévoir que si l'on persiste à suivre la voie mécaniste, cette notion même d'une conscience sociale dont le rôle apparaît comme si effacé et si indécis, finira par être elle-même éliminée, à moins qu'au contraire pour la maintenir on ne se voie finalement obligé de corriger la conception mécaniste et de rendre à la pensée et à la volonté conscientes des individus leur place dans l'explication des faits et la détermination des lois de la vie sociale.

L'utilitarisme, en attendant, doit, dans une philosophie sociale de ce genre, apparaître comme une conception encore idéaliste et aprioriste [2]. Autrefois on opposait les spiritualistes aux utilitaires; ils sont ici maintenant rangés côte à côte. Autrefois, l'utilitaire trouvait que les spiritualistes se contentaient trop facilement des données de la conscience morale développée, en les prenant pour des vérités simples et primitives; leur rationalisme n'était donc à ses yeux que le plus superficiel empirisme. Mais à son tour il est accusé de procéder de même, et de se livrer à une construction arbitraire dont les éléments essentiels sont empruntés à un état d'esprit réfléchi : « L'argumentation des empiristes n'est ni moins hâtive ni moins sommaire que celle des rationalistes; la maxime de l'utile n'a pas été obtenue plus que les autres à l'aide d'une méthode vraiment inductive. Mais le procédé des uns et des autres est le suivant : ils partent du concept de l'homme, en déduisent l'idéal qui leur paraît convenir à un être ainsi défini, puis ils font de l'obligation de réa-

1. Cf. Fragapane, p. 135.
2. Cf. *Ibid.*, p. 213. 215. Durkheim, p. 18 et 318.

liser cet idéal la règle suprême de la conduite. Les différences qui distinguent les doctrines viennent de ce que l'homme n'est pas partout conçu de la même manière.... Mais si l'inspiration varie, la méthode est partout la même [1]. » En somme l'utilitaire aurait fait avec l'idée de l'utile quelque chose d'analogue à ce qu'a fait Condillac avec la sensation; il aurait construit tout l'homme moral avec cette simple idée, en se contentant de vérifier en gros la concordance de cette construction avec quelques faits généraux, tels qu'ils apparaissaient à un œil d'ailleurs prévenu; il aurait comme les spiritualistes transporté dans l'homme primitif les idées de l'homme cultivé, et, pour un peu plus exigeante qu'ait été sa critique dans l'analyse des idées morales, cette analyse aurait encore été tout idéale, tout abstraite, et faite après coup, au lieu d'être le résultat d'une observation rigoureuse des faits; elle fournirait une interprétation conventionnelle plus ou moins vraisemblable, et non une expression exacte de l'évolution réelle.

Nous ne voulons pas ici examiner si, par un revirement nouveau et complémentaire des situations, l'utilitarisme attaqué maintenant sur le terrain des faits ne pourrait pas avantageusement se défendre sur le terrain du droit. Car enfin on ne l'a guère condamné, à ce point de vue proprement moral, qu'en rééditant indéfiniment l'étroite polémique de Kant, qui s'obstine à ne voir sous l'idée d'utilité que celle de l'intérêt personnel. On lui demande, il est vrai, au nom de quoi il imposerait à l'individu de prendre pour règle l'intérêt de tous. Mais on pourrait tout aussi bien demander comment on lui imposerait de prendre pour règle la *perfection* ou le *devoir pur*. Des systèmes qui proposent à l'homme des règles aussi abstraites et aussi formelles de désintéressement, et le croient capable de les adopter, n'ont guère le droit de s'étonner qu'on demande à l'homme autre chose que le pur égoïsme, et qu'on espère réussir. Un système de morale quel qu'il soit ne peut jamais éviter de faire appel à la bonne volonté de l'agent. L'idée d'une obligation morale qui s'imposerait *par elle-même* est une illusion bien étrange que se font certains moralistes; s'il n'y a rien à répondre à un homme qui dirait : « Je ne veux pas subordonner mon intérêt à l'intérêt social », que répondrait-on davantage à celui qui dirait : « Mais si je ne veux pas agir suivant un principe universel! » ou : « Si je ne tiens pas à

1. Durkheim, p. 18.

être parfait »? Au delà de l'acceptation de la règle par habitude ou par persuasion, on ne trouvera que la contrainte, et cette ressource est, en principe, à la disposition de tous les systèmes, avec cette différence que, dans la réalité, la société possède effectivement ce pouvoir de contrainte, tandis que l'exercice en est bien problématique de la part du Noumène ou du Bien en soi. Ce ne sont pas les systèmes qui font l'homme, mais l'homme qui fait les systèmes. Si donc il est, s'il se sait capable de désintéressement, aucun système ne peut en revendiquer le monopole. Tous ont le droit de faire appel à cette force morale, et il ne leur reste plus qu'à savoir quelle fin il convient de lui assigner, et surtout quelle fin est le plus capable de la mettre en mouvement et de la diriger. D'autre part, dans la mesure où ce désintéressement est imparfait, il ne s'agit plus de le proclamer *in abstracto*, mais de le faire être; et alors le meilleur système n'est pas celui qui le suppose tout fait, mais celui qui peut le mieux nous y acheminer.

Quelle que soit la valeur des objections adressées à la règle de l'intérêt général au nom des principes, celles qu'on lui ferait au nom des faits ne paraissent pas d'emblée de nature à en diminuer la valeur pratique. Car, quand il serait vrai que la poursuite de l'intérêt général n'aurait pas été la cause déterminante des lois, des usages, ou des scrupules qui règlent la conduite morale de l'homme, il n'en saurait résulter que ce ne doive pas être le criterium à l'aide duquel nous les apprécierons. Si le nez n'a pas été fait pour porter des lunettes, est-ce une raison pour nous interdire d'en faire cet usage? Le principe de l'intérêt général n'aurait pas besoin pour être valable d'avoir toujours été reconnu, et l'on serait à bon droit étonné de voir des sociologues empiristes et évolutionnistes retomber dans ce vieux contresens intuitionniste.

De toute façon l'utilitarisme social aurait donc de quoi répondre à ceux qui l'attaqueraient au point de vue proprement moral. Une fois débarrassé des interprétations mesquines et arbitraires qui le dénaturent en le confinant soit, quant aux objets, dans la considération des utilités les plus médiocres et les plus matérielles, soit, quant aux personnes, dans celle de l'utilité individuelle, l'utilitarisme pourrait nous rendre à cet égard de réels services. Il nous permettrait peut-être d'échapper aux vagues abstractions métaphysiques et aux mystiques sentimentalités où s'égare et s'alanguit notre culture morale, comme aux brutales négations de l'égoïsme, et à

l'ironie dissolvante où elle se dépravé. Il pourrait rendre quelque vigueur à notre conscience morale exsangue et émaciée, sans lui faire perdre le sens de la vie réelle. Il serait à la fois propre à stimuler l'action par son caractère pratique et à la diriger dans une voie sûre, grâce à l'inflexibilité et à la générosité de sa règle objective et impersonnelle.

Mais encore une fois, nous ne voulons pas pour le moment poser la question sur ce terrain ni provoquer une nouvelle catégorie d'adversaires. Nous voudrions examiner seulement quelques-unes des critiques adressées à l'utilitarisme, non par de purs moralistes, mais par les sociologues, et voir ce que la « science » nouvelle reproche à une doctrine qui a pu longtemps passer pour s'inspirer en morale précisément de la sociologie en particulier et de la méthode scientifique en général.

*
* *

Dans cet examen nous ne pousserons pas pour le moment jusqu'à la critique des principes et des méthodes de la nouvelle sociologie. L'exclusion de la conscience et de la finalité au profit de l'inconscience et du mécanisme, l'idée qu'elle se fait d'une activité et d'une conscience sociales totalement indépendantes des individus, voilà sans doute, au fond, les raisons intimes de ses attaques contre l'utilitarisme. Il y a peut-être plus d'*a priori* qu'elle ne pense dans ces vues systématiques, et elle n'évite pas autant qu'elle le croit cette nécessité, qui est en même temps l'écueil, de toute pensée scientifique, de mettre une hypothèse, une vue de l'esprit sous les faits observés. Les résultats qu'elle obtient dépendent directement de la méthode et du point de vue qu'elle adopte. Mais il n'est pas mauvais, précisément pour cela, qu'en dehors de toute question de méthode et de principes, on se borne à voir dans quelle mesure sur un point spécial, ses conclusions cadrent avec les faits, outre que cette autre question dépasserait, sans y être étrangère, le simple examen de la validité de l'utilitarisme.

L'étude ainsi limitée à la question de fait peut se diviser en deux parties. Nous pourrons nous demander si, *statiquement*, il y a discordance entre l'utilité sociale et la moralité telle que l'expérience même la délimite; c'est-à-dire s'il y a des règles qui se présentent, qui soient reconnues comme morales sans être socialement utiles,

ou si inversement il en est de socialement utiles qui, comme telles, ne revêtent cependant en fait aucun caractère moral. D'autre part nous devons examiner ensuite si *dynamiquement* l'utilité sociale est effectivement ce qui explique la genèse de la moralité, la caractéristique morale appliquée à certaines règles et certaines formes de la conduite.

I. — Au point de vue statique.

Pour établir la coïncidence en fait de l'utilité sociale et de la moralité, il nous faut examiner successivement s'il est des règles de conduite auxquelles un caractère moral soit attribué dans une société donnée, sans qu'aucune utilité sociale y corresponde dans cette société même, et inversement, s'il est des modes d'action reconnus (à tort ou à raison) socialement utiles, sans que par cela même ils soient englobés dans le domaine de la moralité. Remarquons bien que ce domaine de la moralité, il ne s'agit pas de le définir arbitrairement, à l'aide de quelque criterium qui nous soit personnel, la pétition de principes serait trop flagrante, mais de constater ce qu'il est en fait [1], et dans chaque société donnée, d'après

1. Cf. Durkheim, p. 25. Mais on peut trouver qu'il observe lui-même bien incomplètement cette règle, non seulement dans la question que nous discutons ici, mais aussi lorsque pour appliquer son criterium de la *sanction*, il relègue dans le domaine *esthétique* les actes de vertu supérieure, de pur dévouement, parce qu'ils ne sont *imposés* ni par la loi, ni par l'opinion. Ils ne sont pas en un mot sanctionnés au sens où M. Durkheim entend ce mot. Mais s'ils ne sont pas sanctionnés negativement par une peine, ils le sont positivement par l'encouragement et l'admiration des hommes. C'est d'ailleurs se heurter aux faits, alors qu'on prétend les consulter, que d'exclure ce genre d'acte du domaine de la moralité, quand il en constitue manifestement une partie essentielle aux yeux de tous les peuples, à commencer par les plus barbares. Visiblement ici, on impose aux faits le criterium choisi, au lieu de déterminer exactement le criterium d'après les faits. On procède en aprioriste. Quant à rapprocher le dévouement de l'activité esthétique par un caractère d'*inutilité* (p. 31), cela paraît bien singulier. Sans doute ces actes dépassent le minimum nécessaire de moralité, et en ce sens on peut dire qu'ils constituent un *luxe*. Mais j'imagine que celui qui se dévoue prétend se dévouer à quelqu'un ou à quelque chose; l'esprit de sacrifice serait tué par la conviction de l'inutilité du sacrifice. Il y a plus : la société n'encourage point en fait les sacrifices manifestement inutiles; jamais elle n'a beaucoup encouragé les solitaires de la Thébaïde ni les moines stylites; elle les considère comme des exceptions plus étonnantes qu'admirables. Quant à expliquer le sacrifice par le « besoin qu'éprouve notre énergie morale de se dépenser » (p. 31), comme l'indiquait déjà Guyau, ce n'est pas inexact sans doute, mais ce n'est pas une solution, car cela n'empêcherait pas du tout de prétendre que cette dépense n'a un caractère *moral* que dans le cas où elle est employée au bien d'autrui. La question est justement de savoir qu'est-ce qui caractérise cette

l'opinion commune, d'après l'état de conscience de cette société. Le jugement moral est un fait psychologique et social déterminé, *sui generis*, aisément reconnaissable; dans chaque état social donné, il s'applique à certains actes, ou à certains motifs d'action, et non à d'autres. Toute science, à moins d'être purement rationnelle, est bien obligée de prendre pour point de départ un fait d'observation et de déterminer son objet, au moins provisoirement, d'une manière tout empirique. Il en est de même de la morale. Ce n'est pas elle qui crée la conscience morale, les jugements ni les sentiments moraux; ces faits sont donnés avant elle et elle n'en fournit que l'interprétation. Avant de savoir *ce que c'est* que la moralité, il faut bien qu'elle commence par constater *qu'elle est* et *où elle se rencontre*. Il ne s'agit nullement, comme les adversaires de l'utilitarisme le lui reprochent aujourd'hui, comme les utilitaires le reprochaient autrefois aux spiritualistes ou aux kantiens, de substituer notre conscience et nos préférences personnelles aux données expérimentales du problème, au fait observé dans telle ou telle société, ou, si cela est possible, dans toute société. Cela étant, on ne saurait alléguer que le problème posé soit dénué de sens, et présuppose connue la solution cherchée [1].

1° — *Est-il donc vrai tout d'abord que certaines règles se présentent comme morales, sans avoir ni en fait, ni dans l'opinion des hommes, aucune utilité sociale?* Ce qui, dans bien des cas, nous fait trouver une semblable discordance, c'est justement l'oubli de la règle de méthode que nous venons de rappeler. Il ne faut pas en effet, pour répondre à cette question, se demander si telles pratiques religieuses, telles règles de convenance morale nous paraissent inutiles, mais si

énergie *comme morale*: il peut rester vrai que c'est son application au bien social. Du reste comprend-on bien que la depense d'une énergie *morale* constitue une activité purement *esthétique?*

1. M. Durkheim propose, à ce point de vue de chercher un criterium objectif qui nous permette de reconnaître effectivement le domaine de la moralité pour chaque société, ce criterium il croit le trouver dans la *sanction*. Sans entrer dans la discussion spéciale de cette thèse, nous croyons pouvoir remarquer que ce criterium serait tout à fait incomplet si l'on ne considérait que les sanctions pénales expressément établies par l'usage et la loi, sans tenir compte de la sanction diffuse de l'opinion publique (estime ou mépris, approbation ou blâme moral). Mais alors le criterium de la sanction perd en grande partie son objectivité et revient à celui dont nous nous servons ici, et qui suffit pour notre objet : A quoi s'étend et s'applique dans chaque milieu social, le jugement et le sentiment moral? Si l'on voulait donner plus de precision à cette recherche, ce qu'il y aurait à faire, ce serait d'analyser les caractères distinctifs de ce jugement moral. Mais cela ne nous paraît pas indispensable dans cette courte étude.

ceux qui les ont primitivement acceptées les croyaient ou les connaissaient telles [1]. Si, comme l'a bien montré M. Spencer, l'obscurité d'une règle ne peut faire qu'elle ne soit pas la règle, les applications erronées qu'on en fait ne prouvent pas non plus qu'on ne l'ait pas prise pour règle. L'utilité attribuée à certaines institutions ou à certaines coutumes pouvait n'être qu'illusoire; mais il n'en saurait résulter que l'utilité n'y fût pour rien; et dans bien des cas, l'illusion serait de croire qu'une telle utilité eût été totalement absente. Il est vraiment trop simple de dire que l'abstinence de porc n'était pas nécessaire à la société juive; il faudrait pourtant se demander si cette interdiction s'est établie d'une manière absolument arbitraire, ou si ceux qui l'ont introduite n'avaient pas, par exemple, quelque motif d'hygiène, comme cela semble certain pour l'interdiction musulmane du vin. Il en était probablement ainsi pour le mode d'abatage des animaux particulier aux Juifs, et qui, en pays très chaud, pouvait être plus favorable à la conservation des viandes. On comprendra aisément d'ailleurs que chez les peuples primitifs il fallait bien que des prescriptions de ce genre fussent imposées et généralisées par le pouvoir « spirituel » composé des plus éclairés et des plus expérimentés. La religion qui ne nous paraît aujourd'hui embrasser que le côté le plus idéal, le plus intérieur de la vie humaine, s'applique à l'origine aux questions les plus maté-

1. M. Durkheim, *op. cit.*, p. 76, accuse, il est vrai, cette manière de poser la question de constituer un vain truisme. « Car si les sociétés obligent ainsi chaque individu à obéir à ces règles c'est évidemment qu'elles estiment à tort ou à raison que cette obéissance ponctuelle leur est indispensable; c'est qu'elles y tiennent énergiquement. Si ce sentiment avait sa cause dans la nécessité objective des prescriptions pénales ou du moins dans leur utilité, ce serait une explication. Mais elle est contredite par les faits; la question reste tout entière. » A quoi nous pouvons répondre d'abord que, par exemple, des croyances religieuses dont l'origine aurait été complètement étrangère à l'utilité peuvent néanmoins modifier l'idée qu'on se fait de l'utilité. Il y aurait truisme et pétition de principes si l'on disait que dans des cas de ce genre *l'utilité poursuivie est justement le maintien des croyances en question*; mais nous disons au contraire que ces croyances nous font craindre, en cas de violation des règles qu'elles prescrivent, des malheurs et des dangers positifs et extrinsèques; par exemple le Juif croyait que Iaveh protégeait sa nation et que tout blasphème, toute offense aux prescriptions religieuses menaçait la nation entière de toutes sortes de vengeances et de cataclysmes matériels ou politiques, comme il croyait que la bonne observance du culte vaudrait à son peuple l'empire du monde. D'un autre côté nous répondrons qu'au fur et à mesure que la réalité objective de tels dangers ou de telles utilités est démentie par l'expérience, les pénalités à l'aide desquelles se maintiennent les croyances ou les pratiques en question sont réprouvées par l'opinion et disparaissent précisément de la législation; elles cessent graduellement d'intéresser la morale, lorsque le principe d'utilité sociale s'en est retiré. Voir plus loin, p. 435.

rielles. Aussi bien le primitif distingue-t-il mal, on l'a souvent montré, la connaissance positive de la magie la plus fantaisiste. La médecine et la religion sont constamment associées; et A. Comte avec sa largeur d'esprit ordinaire insiste à mainte reprise sur les services relatifs rendus à la science par le fétichisme. Il nous est facile de déclarer que toutes sortes de pratiques superstitieuses sont effectivement inutiles aux peuples qui les adoptent; mais elles ne le sont pas à leurs yeux. Ils croient à des dieux, et d'ordinaire à des dieux nationaux, qu'il s'agit de se concilier, dont il faut par des prières et des sacrifices obtenir la faveur ou détourner la colère.

Il en est de même du culte des morts [1]. Aujourd'hui, il peut nous paraître purement sentimental ou esthétique. Mais ce serait en oublier les origines et témoigner d'une critique bien subjective que d'en méconnaître le caractère primitivement fort utilitaire. Les morts pour l'homme primitif forment une société réelle, quoique invisible, à côté de la société visible, ou plutôt morts et vivants ne forment qu'une même société. Cette idée que le philosophe moderne peut, avec A. Comte, entendre dans un sens tout idéal, le sauvage l'entend dans un sens tout matériel. Sa croyance à la persistance au delà de la mort, a d'ailleurs à l'origine des raisons et un caractère tout physiques. Le mort a des besoins auxquels il faut pourvoir, sous peine d'encourir une vengeance d'autant plus redoutée qu'elle est entourée de mystère. Les sacrifices qu'on offre au mort et plus tard au dieu, sont composés des objets ou des êtres qu'on suppose devoir lui être utiles ou agréables, et l'on pense ainsi se mettre en règle avec des esprits volontiers malveillants et jaloux. Si plus tard ce culte prend une valeur en partie symbolique, si le sacrifice cesse de plus en plus d'avoir le caractère d'une fourniture pour devenir un signe de soumission et de dévouement, la préoccupation de l'utilité publique ou personnelle ne disparaît pas pour cela. On persiste à croire que ces témoignages sont agréables au dieu. Ce sentiment est encore sensible dans les religions les plus épurées, et s'il domine quelque part, c'est toujours chez les moins cultivés de leurs adhérents. L'homme du peuple ne prie guère que pour demander; les mysticités de « l'amour pur » lui sont inconnues. Il mendie des grâces qui ne sont pas souvent des grâces spirituelles. Le culte public qui est l'expression des croyances moyennes et

1. Durkheim. *Division du travail*, p. 12.

non des plus élevées, comporte des prières où l'on demande à Dieu « une saison favorable pour les fruits de la terre, une heureuse délivrance des femmes enceintes » et finalement le salut du roi ou de la patrie. Dernièrement, dans un pèlerinage, on présentait au pape pour les lui faire bénir un chien de berger, afin qu'il gardât mieux les troupeaux, et une chèvre qui allaitait un petit enfant. On a vu les autorités ecclésiastiques bavaroises prescrire des prières pour invoquer l'assistance divine contre l'invasion d'un insecte, la *nonne*, qui ravageait les forêts. Une gazette excusait les prédictions erronées d'un météorologiste en faisant remarquer que ce savant n'avait pu faire entrer en ligne de compte dans ses prévisions la prière de milliers de fidèles qui imploraient un changement de temps [1]. Les défenseurs de la vie monastique ne manquent pas d'invoquer, à côté de l'intérêt trop visiblement égoïste du salut personnel, l'utilité qu'auraient, pour tous ceux que la vie active absorbe, les prières des personnes qui se vouent spécialement à cet office, véritable fonction sociale à leurs yeux.

Ainsi donc il ne faut pas se hâter de dire que la préoccupation de l'utilité privée ou publique soit absente dans des cas de ce genre, sous prétexte que cette utilité ne nous paraîtrait pas réelle. C'est alors que nous substituerions arbitrairement notre jugement personnel à celui des hommes ou des sociétés dont il s'agit de comprendre et d'expliquer les usages et les règles de conduite.

Sans doute beaucoup de réglementations, de rites, de coutumes ne sont pas directement justifiés par une utilité intrinsèque ; mais ils peuvent l'être comme parties intégrantes d'un système, d'une institution que dans son ensemble une utilité sociale justifie. Les éléments de la vie psychique et de la vie sociale sont jusqu'à un certain point susceptibles de vivre d'une vie propre. Un sentiment, une croyance, une pratique, une fois entrés dans l'esprit d'un individu ou dans la tradition d'un peuple, y développent dans tous les sens leurs conséquences naturelles ou logiques, sans que les causes originelles qui les ont fait naître continuent nécessairement à régir ces développements. C'est ainsi que dans le détail, les cérémonies d'une religion, les règles de la politesse, les formes du vêtement n'ont souvent plus qu'un rapport lointain avec les fondements même et les raisons déterminantes de

1. *Gazette de Voss*, du 25 août 1883. Ce dernier fait est cité par Gizycki, *Moral-philosophie*, p. 410.

la religion, de la politesse, de l'habitude de se vêtir. Il ne faudrait donc pas tirer trop vite argument contre l'intérêt général de ce que telle pratique n'a pas de rapport assignable avec le bien social; car il est inévitable qu'un sentiment moral s'y attache si elle fait partie intégrante d'un ensemble considéré comme socialement utile. C'est ainsi qu'un très léger désordre dans le vêtement peut éveiller en nous le sentiment de la pudeur, alors qu'elle n'est nullement blessée en réalité.

C'est encore en se reportant aux origines qu'on pourra faire rentrer dans le principe de l'intérêt général le respect de la vieillesse, qui peut nous sembler aujourd'hui une vertu de pur sentiment, un acte de déférence absolument bénévole. Ici encore une observation superficielle peut seule trouver un exemple d'une règle morale sans utilité sociale. Aucun sociologue, croyons-nous, ne contestera qu'à l'origine rien ne pouvait être socialement plus utile, et le paraître d'une manière plus manifeste. Ce respect de l'âge est même en un sens plutôt une vertu primitive qu'une vertu civilisée. Dans une humanité encore inculte, où la science n'est pas organisée, où l'écriture est absente ou à peu près, où l'éducation est réduite à un minimum intime, les connaissances utiles supposent avant tout l'expérience personnelle et le secours de la tradition orale. Où peut-on chercher l'une et l'autre, sinon chez le vieillard? Son autorité est donc toute naturelle, et son prestige auprès des plus jeunes n'est pas purement sentimental; il est directement lié aux services qu'il peut rendre. Chez les animaux vivant en hordes, c'est d'ordinaire un vieux mâle qui marche en tête, suivi des mâles adultes. Il est le conseil, ils sont la force. Il est l'Ancien, il est le Sénateur (senex), il est le Prêtre (πρεσβύτερος) de cette société rudimentaire. Aujourd'hui la place du vieillard n'est plus absolument la même qu'autrefois. La science, fixée dans les livres, est ou paraît être à la portée de tous; cette fixation même lui permet de s'accumuler rapidement, et aussi de se renouveler, de sorte que le vieillard est vite exposé à n'être plus au courant. L'éducation prolongée presque jusqu'à la maturité, par suite de la complication grandissante de sa tâche, est obligée, par cela même, à être moins étroitement autoritaire, en même temps qu'elle fait des hommes plus capables de se suffire à eux-mêmes. Une plus forte culture enfin a rendu les esprits plus indépendants et plus impatients du joug de la tradition [1]. On comprend dès lors que le respect de la vieillesse, s'il se

1. Il ne faudrait pas méconnaître d'ailleurs que ces causes sont en partie

maintient, tende à changer de caractère, et paraisse n'être plus qu'un devoir de déférence et de gratitude, que le vieillard soit entouré d'égards en raison des services qu'il a pu rendre plutôt qu'en raison de ceux qu'on attend de lui, que l'autorité pratique passe de ses mains à celles de l'homme mûr, des sénats aux chambres. On a pu même soutenir qu'il était socialement nuisible de laisser à la vieillesse une trop grande place dans les fonctions actives et l'on prononce volontiers le *solve senescentem*. Mais d'une part on voit par cela même que le criterium de l'utilité sociale conserve son rôle, puisqu'il préside à une réelle transformation d'un devoir ancien; d'autre part on reconnaîtra qu'il y aurait anachronisme à confondre notre sentiment actuel à l'égard de la vieillesse avec le sentiment primitif, et de tirer par suite argument contre ce criterium de ce que ce devoir nous apparaît surtout comme un devoir tout sentimental.

La plus grave objection que l'on élevât, au point de vue proprement moral et pratique, contre le principe de l'intérêt général, était tirée des conséquences inhumaines de la sélection. On reprend aujourd'hui cette objection pour mettre en doute non plus l'excellence morale, mais la vérité sociologique de ce principe. Il est curieux de comparer à cet égard l'attitude bien connue de M. Spencer et celle de M. Durkheim. M. Spencer, jugeant les pratiques et les institutions charitables nuisibles au progrès de la race, les condamne ainsi que les sentiments qui les suscitent; M. Durkheim, lui aussi les croit nuisibles, et accepte, on peut dire sans restriction, la thèse de M. Spencer à cet égard [1]. Mais comme il croit constater que ces sentiments sont le résultat d'une évolution naturelle qui ne peut que les accentuer encore, sa conclusion se retourne contre le criterium de l'utilité sociale. Tandis que le premier rejette la philanthropie ou du moins la restreint au nom de ce principe, le second rejette le principe au nom des progrès inévitables de la philanthropie. Et quoique cette conclusion rappelle inévitablement celle que des moralistes spiritualistes fondaient sur de tout autres raisons, elle peut en un sens, comme celle de M. Spencer, invoquer l'évolution. Seulement, tandis que M. Spencer considère l'évolution biologique et ethnologique, M. Durkheim considère plutôt

contre-balancées par d'autres. Ainsi la prépondérance croissante de la vie intellectuelle sur la force physique est évidemment un facteur favorable à la persistance du rôle social de la vieillesse. Dans la guerre antique ou primitive où le chef doit payer de sa personne, un général ne peut guère être un septuagénaire comme cela se voit aujourd'hui.

1. *Division du travail social*, p. 12.

l'évolution psychologique d'un sentiment. Nous croyons qu'aucune de ces deux conclusions inverses, entre lesquelles l'idée seule d'évolution ne nous permettrait pas facilement de choisir, n'est réellement justifiée, parce qu'il n'y a pas entre les deux termes, philanthropie et utilité sociale, de véritable contradiction, qui nous oblige à sacrifier l'un des deux à l'autre. C'est ce que nous voudrions essayer d'établir. Comprendrait-on d'ailleurs, surtout dans une sociologie qui se présente constamment comme objective, « scientifique », mécaniste enfin, où l'individu est annulé au profit de la Société, où les idées et les désirs des hommes sont comptés pour si peu, et considérés comme des effets et non comme des causes, comprendrait-on qu'un sentiment pût ainsi se mettre en travers du progrès social, et faire échec à la perpétuelle résistance des faits, que les pitiés individuelles pussent opposer un obstacle insurmontable à la volonté de vivre du groupe? On ne le comprendrait guère plus que, dans une sociologie plus psychologique, plus finaliste, on ne comprendrait comment la philanthropie pourrait se développer ou même se maintenir dès qu'elle serait reconnue de tous nécessairement fatale à la société. Une conciliation s'impose donc.

Ce serait une étude économique minutieuse et peut-être un problème actuellement insoluble avec nos moyens d'information, que d'établir le bilan des institutions philanthropiques à l'actif et au passif. Au reste un tel bilan, fait d'après les données actuelles, ne prouverait pas grand'chose, quelque instructif qu'il pût être, puisque personne ne conteste qu'en fait la charité peut être fort mal exercée. Il resterait donc, et c'est la véritable question, à examiner spécifiquement chaque sorte d'opérations philanthropiques, pour voir si dans son essence elle est condamnée à être inutile ou nuisible à la société; car c'est ce que supposent de part et d'autre les deux thèses que nous combattons. On s'apercevra bien vite combien est sommaire la condamnation qu'elles prononcent, et combien elles abusent de la généralité sans précision d'une théorie biologique et sociologique, au lieu d'analyser d'une manière concrète les différents cas de la question.

Il faudrait tout d'abord mettre hors de cause les institutions par lesquelles nous avons expressément en vue de mettre en valeur des forces sociales qui risqueraient de se perdre, de rester stériles ou même de devenir positivement dangereuses : bourses scolaires, écoles d'apprentissage, établissements de sourds-muets et d'aveugles, assistance des enfants abandonnés ou moralement abandonnés.

Évidemment l'application de la philanthropie, même sous cette forme, peut encore être maladroite; mais le principe n'en saurait être contesté, même par M. Spencer. Ajoutons-y toutes les fondations ou toutes les œuvres destinées à parer à des circonstances accidentelles ou passagères, où pourraient succomber des individualités encore aptes d'ailleurs, une fois le moment difficile passé, à remplir utilement leur rôle social. Voilà notre liste d'exceptions qui va allonger singulièrement, car il va falloir y comprendre la plupart des établissements hospitaliers, les maternités, etc., et dans une certaine mesure une multitude de formes d'assistance telles que secours de loyer, fournitures de vivres ou de vêtements, hospitalité nocturne. La charité, la pitié en sont sans doute le principal ressort, mais l'utilité sociale en reste, de fait et de droit, le véritable criterium dans l'application.

Dans une troisième catégorie on peut ranger les actes et les œuvres destinés non plus à préserver des forces sociales encore utilisables contre une perte prématurée, mais à secourir les individus dont on ne peut plus rien attendre, lorsqu'ils ont épuisé leurs forces dans une vie sociale active et méritante. Ici, à la pitié, peuvent s'ajouter l'estime et la reconnaissance, à la charité un souci de justice, sans que pourtant la règle de l'utilité sociale soit nécessairement méconnue. Qui peut dire en effet jusqu'à quel point, en offrant une retraite à la vieillesse honnête et malheureuse, la société, qui pourtant n'en espère plus rien, ne prévient pas des désespoirs d'un exemple fâcheux et des mendicités déplorables? Qui peut dire combien de tort ne fait pas à la société le spectacle démoralisant d'une vie loyale et laborieuse aboutissant, par suite de circonstances inéluctables, à une détresse imméritée? Ce qu'on peut envisager avec M. Fouillée comme « justice réparative », ne peut-on pas aussi, sous un autre rapport, le considérer comme une *charité préventive*? N'y a-t-il pas là encore, un moyen indirect de sauver un certain nombre d'énergies sociales[1]?

On ne pourrait se lasser d'insister, au sujet de ces premières formes de l'assistance, sur ce qu'a de vague l'idée de sélection appliquée à la société humaine et sur la différence entre la sélection humaine et la

1. Au reste, cette forme d'assistance tend à se restreindre, au fur et à mesure que l'assurance et le mutualisme se développent. Car à la place de l'assistance proprement dite, on a alors une sorte de self-assistance individuelle ou collective.

sélection brutale. D'un côté, en effet, ce qui fait la valeur humaine et sociale d'un individu n'est pas la force brutale qui lui permet de triompher. Le génie peut être pauvre et malade. Victor Hugo naissant eût été, à Sparte, jeté au Barathre. D'Alembert aurait dû périr sur les marches de Saint-Jean-le-Rond. Et il en est de même pour les peuples. Peut-on affirmer que l'humanité ait beaucoup gagné au triomphe des Barbares sur Rome, à la prise d'Alexandrie par les Arabes, ou de Constantinople par les Turcs, à la victoire des canons Krupp et du militarisme prussien? Ce retour de la science positive au « jugement de Dieu » n'est pas sans étonner. Et inversement ce qui fait la force de l'individu dans la société n'est pas non plus toujours ce qui est le plus conforme au bien social. « Le laissez faire absolu n'amènerait pas les bons résultats qu'en espère la sociologie.... L'héritier d'un grand nom jouira de son opulence et fera souche, fût-il mal constitué et malingre, et si un Hercule ou un Apollon veut lui enlever ses écus ou sa femme, pour appliquer la loi spencérienne de la sélection et de la survie des mieux doués, il sera envoyé sur l'échafaud [1]. » On ne saurait vraiment admettre que la société humaine se résignât à s'appliquer à elle-même les règles d'une sélection anti-humaine. Quand nous savons dévier la sélection pour produire, dans l'intérêt de notre nourriture, des bœufs empâtés de chairs et de graisse, des oies au foie hypertrophié et des porcs incapables de se porter sur leurs jambes, quand pour l'agrément ou la fécondité de nos jardins nous créons des fleurs monstrueuses et tordons les arbres en espaliers symétriques, quand enfin nous dérangeons la nature entière pour la soumettre aux fins humaines, nous abandonnerions au contraire l'homme à la nature brute pour qu'elle en fasse ce qui lui plairait et nous lui demanderions docilement de déterminer les destinées de notre race! Quelle contradiction!

On nous parle sans cesse de la « conservation artificielle » des plus faibles; mais le premier qui a imaginé l'arc ou la massue pour se défendre contre les bêtes féroces, ou qui s'est protégé du froid par un vêtement, s'est aussi conservé artificiellement; naturellement il était le plus faible. Où est la vraie *nature*, où est la vraie *force*, où est la vraie *supériorité*? Voilà ce qu'il faudrait nous dire

1. De Laveleye, *Le gouvernement dans la démocratie*, I, 38. Cf. *Socialisme contemporain*, 3e édit., p. 384.

pour donner un sens à des idées soi-disant scientifiques, et en réalité très vagues de « sélection naturelle », de triomphe des plus « forts », « d'avantages naturels de la supériorité ». Puisqu'on se plaît à faire rentrer l'homme dans la nature, il faudrait aussi s'habituer à regarder comme naturelles les forces proprement humaines. Toutes les institutions et tous les actes sociaux qui contribuent à sauver ce qu'il y a d'humain dans l'homme, contre ce qu'il y a d'inhumain dans la nature, ou même dans les choses humaines, l'intelligence contre la force, la bonne volonté contre la malechance, le génie contre la misère, tout cela c'est aussi de la sélection.

Resterait donc à examiner le cas des dégénérés, des infirmes, des êtres irrémédiablement inutiles et improductifs. Quoique les œuvres d'assistance qui y correspondent soient assez restreintes comparativement à celles que nous avons précédemment justifiées, comme c'est là que l'objection a le plus de force et paraît la plus décisive, il faut bien examiner ce cas à notre point de vue.

Tout d'abord on peut prétendre que presque toujours c'est la société qui se protège elle-même contre les dégénérés, bien plus qu'elle ne les protège contre eux-mêmes à ses dépens. Quand nous internons les fous, les névropathes, c'est surtout pour nous mettre nous-mêmes à l'abri de leurs imprévisibles et dangereux caprices. Les hôpitaux où l'on recueille les tuberculeux diminuent les chances de contagion; ce n'était pas dans l'intérêt des lépreux qu'étaient autrefois organisées les léproseries [1]. Il est vraiment trop simpliste de nous proposer d'abandonner tous les malheureux à leurs chances naturelles de mort. Sans doute ils finiront par succomber; mais ils commenceront par faire un bien plus grand nombre de victimes étant mêlés aux gens sains que s'ils en sont séparés. On voit ici déjà combien est illusoire la solution du « laissez faire, laissez passer » en pareille matière et combien le résultat qu'on en obtiendrait serait éloigné de celui qu'on vise. D'ailleurs, si les institutions publiques ou les œuvres organisées par l'association

1. On m'objectera peut-être qu'aussi les léproseries n'étaient guère « charitables ». Mais cela n'en valait pas mieux au point de vue où nous nous plaçons ici. Car d'un côté le foyer de la contagion devenait plus pestilentiel et plus dangereux par la négligence et le manque de soins; d'autre part les malades atteints et leur famille étaient plus portés à dissimuler le mal, pour le plus grand péril de leur entourage. La lèpre aurait plus vite disparu sans doute, si à l'isolement, qui était rationnel, se fussent ajoutés les soins. Ici ce n'est donc pas la pitié, c'est le manque de pitié qui a entretenu le mal. On pourrait faire des observations analogues sur l'ancien et le nouveau régime appliqué aux aliénés.

privée abandonnent ces déshérités, autant dire qu'ils sont adressés à la charité des individus, qui est précisément la plus coûteuse, la moins bien informée, la plus aveugle, finalement la plus dangereuse de toutes. Par une singulière déviation de sa thèse sélectionniste, ou plutôt par suite d'un conflit assez piquant entre cette thèse et son individualisme qui a horreur de toute « machinery » gouvernementale ou administrative, c'est cette charité individuelle que M. Spencer préfère [1]; c'est pourtant l'individu surtout qui fait ici obstacle à la sélection. Ainsi en comprenant les cas de ce genre dans le ressort de l'assistance organisée privée ou publique, non seulement on limiterait les inconvénients sociaux de ces misères, mais on diminuerait du même coup les inconvénients de l'assistance diffuse et incohérente à laquelle elles auraient recours, et l'on sait trop avec quel succès [2]. Pour être vraiment conséquent dans le système de l'abandon, il faudrait y joindre une contrainte agissant dans le même sens; il faudrait que la société intervînt par exemple pour interdire aux familles de prendre à leur charge leurs membres dégénérés ou infirmes. En d'autres termes, au lieu d'intervenir pour organiser et améliorer l'assistance, il faudrait qu'elle intervînt pour l'empêcher, tant il est vrai que le laisser-faire est une solution plus verbale que réelle. Mais outre que personne n'ose aller jusque-là, les inconvénients de cette manière de faire l'emporteraient infiniment sur ses avantages. La liberté individuelle en souffrirait plus que du régime opposé. De plus, il faudrait en venir à violenter des sentiments de sympathie et de solidarité familiale dont le maintien est on ne peut plus nécessaire à la vie sociale [3]. Enfin, avec ces inconvénients indirects et généraux du système de l'abandon, il faut faire entrer en ligne de compte les avantages du système inverse. Qui peut affirmer que le trouble et l'affaiblissement résultant pour une famille de l'entretien d'un dégénéré ne fait pas finalement perdre à la société beaucoup plus que ne saurait lui coûter cet entretien obtenu par voie d'assistance organisée et collective?

Ainsi, même au point de vue du « niveau de la vie », il est loin d'être si évident que l'assistance, jusque dans ces cas désespérés, ne soit

1. *Éthics*, vol. II, part. VI, chap. VII.
2. Cf. Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, p. 91, 377.
3. On ne peut dire qu'elle le fasse autant aujourd'hui, quoiqu'elle intervienne, par exemple, pour enlever dans certains cas le fou à sa famille; car elle intervient pour offrir l'assistance et non pour l'empêcher; elle ne s'oppose qu'à une certaine manière de l'exercer.

pas le meilleur calcul. Mais nous pouvons aller plus loin et nous r approcher sensiblement du point de vue ordinaire de la charité. Car une fois qu'on a bien circonscrit le champ de l'assistance, il ne semble pas y avoir de raison plausible pour ne pas comprendre à l'actif du bonheur social le soulagement même éprouvé par les malheureux qui en reçoivent les bienfaits. Assurément, tant qu'il s'agit de misères que l'individu s'est infligées à lui-même par la mauvaise conduite, la paresse ou même un excès d'imprévoyance, les adoucissements qu'on pourrait être tenté d'y apporter sont d'un mauvais exemple et constituent finalement une injustice plus ou moins désastreuse. Mais personne ne propose, comme M. Spencer semble à chaque instant le supposer, de protéger les criminels et les paresseux, qu'il range, sous la vague rubrique d'incapables, à côté des simples malheureux affligés soit par la nature, soit même par les vices de l'organisation sociale, d'une infortune qu'on ne saurait leur reprocher. Dès qu'on a exclu de l'assistance (et tout le monde est d'accord là-dessus, quelque délicat qu'il soit d'y parvenir en pratique) le vice et l'oisiveté, il nous paraît impossible de ne pas trouver un accroissement du bonheur moyen dans l'adoucissement apporté à certains maux. La plus grande prospérité économique d'un peuple ne se mesure pas au nombre des millionnaires ou des milliardaires qu'il renferme, si par ailleurs le paupérisme sévit davantage. La plus grande vitalité d'une nation ne consiste pas à renfermer le plus grand nombre de centenaires si la mortalité est relativement forte aux âges inférieurs [1]. Il faut mesurer la plus grande aisance moyenne, la plus grande durée moyenne de la vie. De même, pour le bonheur général, il est impossible de ne pas compter les souffrances comme quantités négatives. On me répondra, il est vrai, que la vie moyenne finirait par être prolongée sans l'être aux dépens de la longévité, et la race entière par devenir plus robuste, que l'aisance moyenne serait accrue grâce à la disparition des incapables, si l'on appliquait sans réserve le système de la sélection et de l'abandon. Mais, outre l'impossibilité déjà constatée d'appliquer rigoureusement ce système, il n'est pas certain que ce régime hypothétique doive produire les résultats qu'on en attend. Empêche-t-il mieux les incapables de faire souche, et le système de l'assistance bien entendue ne l'empêche-t-il pas au con-

1. Encore verra-t-on un peu plus loin que la statistique ne nous oblige pas à faire cette concession relative et à n'attribuer l'allongement de la vie moyenne qu'à l'économie faite du côté de l'enfance.

traire dans une large mesure et d'autant mieux qu'il est mieux organisé? Et quant à l'aisance, on sait que ce n'est pas l'incapacité qui crée le paupérisme autant que le paupérisme crée l'incapacité, que l'existence de fortunes démesurées coïncide avec celle des misères extrêmes; qu'en d'autres termes, ni les unes ni les autres ne sont dues à des causes proprement naturelles, mais à des causes d'ordre social. D'un autre côté, il est nombre de maux que la sélection la plus radicale ne supprimerait pas et certains avantages qu'elle ne développerait pas. Sans parler des accidents inévitables, n'est-il pas à noter que la fécondité des hommes les plus remarquables, des hommes les plus utiles dans la société n'est point en raison des aptitudes qui font leur supériorité? Certains hommes de talent ou de génie absorbés par le travail intellectuel rappellent assez le sage dont parle Renan : « οὐ τὸ σπέρμα εἰς τὴν κεφαλὴν ἀνέβη », et ne propagent point leur race ou n'ont que des rejetons débiles. Raphaël, Pascal, Mozart, ont à peine atteint l'âge mûr. Descartes n'a eu qu'une fille illégitime, morte en bas âge. Newton, Leibnitz, qui ont vécu vieux, sont morts sans avoir fait souche, sans l'avoir voulu, d'aucuns disent plus encore. Compter sur la sélection pour élever le niveau de la vie paraît donc décidément une singulière illusion pour une sociologie « scientifique »; c'est en dépit de ses prétentions à la méthode positive être dupe de l'abstraction et de la séduction d'une formule générale; c'est encore oublier que l'idée de la sélection ne détermine pas par elle-même le sens dans lequel opérera la sélection parce que tout dépend des bases qu'on lui donne; c'est méconnaître les conditions propres de la sélection humaine.

Il y a un aspect du problème de la sélection qu'on pourrait dès à présent traiter avec précision. Si la thèse de la sélection naturelle est juste, nous devons trouver que les chances de vie à chaque âge, au delà du moins d'un certain âge moyen, devraient avoir diminué. Car, comme on le sait, le principal gain obtenu à notre époque par une hygiène plus rationnelle et une thérapeutique plus savante, porte surtout sur l'effrayante mortalité du premier âge. La sélection primordiale étant autrefois beaucoup plus forte qu'aujourd'hui, on devrait s'attendre à voir les survivants présenter en moyenne une constitution moins robuste et avoir moins de chance de vie. C'est même une opinion assez courante. Mais la statistique la dément [1]. Si

1. Nous empruntons ces données à Levasseur, *Population de la France*, t. II,

nous prenons par exemple les tables de Dupré de Saint Maur (1750) et de Duvillard (1789) pour les comparer à celles que nous fournit la Statistique générale de la France pour la période 1861-63 et pour la période 1877-81, nous voyons qu'*à tous les âges* la survie est supérieure à l'époque la plus récente. Bornons-nous à quelques chiffres qui pour notre objet seront suffisants.

NOMBRE DE SURVIVANTS SUR 1 000 NAISSANCES.

Age.	Duvillard.	Statistique générale (1861-63).	Id., 1877-81.
5	583	694	730
30	438	574	614
40	369	524	555
50	297	467	491
60	213	385	404
70	118	250	268
80	35	88	99
90	4	6	12

Ce n'est qu'aux âges extrêmes entre 90 et 100 ans que les chiffres de survie apparaissent supérieurs dans les anciennes tables. Mais cette apparence même n'infirme pas notre thèse. Car il faut bien finir par s'en aller; au terme naturel de la vie la courbe de mortalité se précipite donc et d'autant plus vite que l'élimination aura été moins accentuée auparavant[1]. Ainsi malgré les entraves apportées à la sélection infantile, la vitalité de la race à tous les âges, au lieu d'être en décroissance, s'est au contraire constamment accrue. C'est ce qui montre la part énorme qu'a dans la mortalité humaine, comme dans tous les genres de malheur (le malheur aboutissant toujours à quelque affaiblissement vital), le pur accident qu'on peut éviter ou réparer sans avoir à payer plus tard ce salut. C'est ce qui montre surtout que si quelques-uns sont « artificiellement » sauvegardés, ce n'est pas fatalement au prix d'un abaissement du niveau moyen de la vie[2].

p. 295. Voir aussi le tableau graphique très frappant qui rend cette statistique sensible aux yeux, p. 297.

1. Ces résultats sont absolument confirmés par les recherches récentes de M. Leclerc pour la Belgique, *Tables de mortalité et de survie et tables de population pour la Belgique*; Bruxelles, Hayez, 1893. Comparant les tables de Quételet aux résultats de ses propres recherches, M. Leclerc constate également qu'*à tous les âges*, sauf, comme tout à l'heure, à l'âge limite, la survie est en faveur du temps présent. Voir le tableau, p. 51.

2. Depuis que ceci est écrit, nous avons trouvé la même thèse fort bien soutenue ici même par M. L. Weber, dans son article sur *Dégénérescence* de M. Nordau, dans le n° de mai 1894, p. 359 et suiv.

Il n'y a donc finalement aucune raison de ne pas avoir égard lorsqu'on veut apprécier le niveau du bien-être général aux souffrances supprimées ou diminuées, même tout momentanément. A tout prendre, le bonheur de la société n'existe que dans ses membres, quelque tendance qu'ait la nouvelle sociologie à réaliser la Société en dehors d'eux. Assurément il ne faudrait pas s'appliquer à assurer la prospérité des purs parasites [1] comme un malade qui, pour se soigner, veillerait au bon développement de cellules cancéreuses, mais tout ce qu'on pourra faire pour entretenir les cellules normales atrophiées n'est-il pas un gain pour le corps? C'est à ces dernières qu'il faut comparer les vraies misères à secourir. A moins de considérer *a priori* ces éléments comme étrangers au système, ces individus comme forclos de la société, ce qui est précisément la question, comment ne pas faire entrer en ligne de compte le niveau de leur vie à eux?

Le bonheur et la vitalité des êtres sains eux-mêmes y sont intéressés. Car il ne faut pas oublier ce que le spectacle continuel de la misère a de douloureux et d'énervant pour eux. Le pessimisme qu'il engendre ne peut avoir que des effets déprimants et nous paraît de nature à faire perdre à la société beaucoup plus que ne font les sacrifices qu'elle fait à cet égard. Directement ces sacrifices ont l'air improductifs; indirectement ils aboutissent encore à un profit.

Ce bénéfice est d'autant plus réel que dans toute application intelligente de la charité le bienfait coûte beaucoup moins à celui qui le fait qu'il ne profite à celui qui le reçoit. Un sacrifice insignifiant pour celui qui a beaucoup peut, s'il est bien placé, être le salut moral ou physique de toute une existence. Ce rien peut être tout pour celui qui n'a rien. On a une tendance trop fréquente à traiter mathématiquement les facteurs sociaux et psychologiques. Nous sommes dupes ici de notre matérialisme inconscient qui objective l'énergie dans une chose, l'idée dans le mot, la réalité vivante dans le signe. Un billet de banque se transporte, et nous croyons que la valeur n'a pas changé, parce que l'objet est resté le même; nous traitons

1. Et c'est précisément ce que ferait et fait déjà en partie la sélection opérant sur les bases fournies par l'évolution historique, le laissez-faire et la concurrence faussées par les injustices du passé et la contingence des institutions. Encore une fois qui sont les « incapables »? Il y en a beaucoup parmi ceux qui vivent le plus aisément. Oublie-t-on que s'il y a des parasites en loques, il y en a aussi qui roulent carrosse? Et lesquels rongent le plus la substance vive de la société?

ces quantités comme des grandeurs invariables qui ne font que changer de place. Mais il n'en est point ainsi de tout ce qui touche à la conscience. Certains mathématiciens nous parlent d'espaces non-euclidiens où les figures changeraient de forme et de grandeur simplement en changeant de lieu. C'est bien du milieu social et psychologique qu'on peut dire qu'il n'est pas euclidien pour les réalités qui s'y meuvent.

On voit donc à quel point il faut restreindre cette « vérité incontestable, si bien démontrée » par M. Spencer et contre laquelle « il n'y a pas de subtilité dialectique qui puisse prévaloir ». Ce ne sont pas des subtilités dialectiques, ce sont des faits que nous lui opposons. Il n'en reste guère que l'observation d'un fait malheureusement trop fréquent, mais dont personne ne méconnaît ni la réalité ni le caractère fâcheux ; observation ensuite indûment généralisée à la lumière d'une formule commode, à allure scientifique, vraie d'ailleurs *in abstracto*, mais dont les applications infiniment diversifiées ne peuvent être appréciées en bloc et demandent une analyse minutieuse par espèce. Rien, dans tout cela, ne nous permet de conclure, ni, comme y tend M. Spencer, que l'assistance en général et par essence soit mauvaise, ni, comme le voudrait M. Durkheim, que son existence et ses progrès attestent la fausseté du criterium de l'utilité sociale.

A considérer cette évolution de plus près, nous ne voyons pas qu'elle puisse non seulement justifier, mais même suggérer cette dernière conclusion. On méconnaît ici, en effet, trop visiblement la différence du subjectif et de l'objectif, du sentiment charitable et des applications qu'il reçoit. Ce qui grandit assurément, en dépit des leçons de Spencer et de Bastiat, c'est le sentiment philanthropique, mais quant aux institutions, elles tendent de plus en plus à se conformer au criterium de l'utilité sociale. Des philanthropes en vue et qui ne sont guère suspects d'avoir un faible pour la sélection naturelle ne cessent de nous rappeler les dangers d'une charité inconsidérée, et en ce sens ont dépensé peut-être plus d'encre et déployé plus d'esprit contre la charité que pour elle ; des moralistes plus voisins d'un idéalisme même un peu mystique que de l'utilitarisme même le plus large, condamnent avec énergie le système de « l'aumône » sous toutes ses formes [1]. L'ancienne charité con-

1. P. Desjardins, *Le devoir présent*.

sidérée avant tout comme vertu individuelle ayant pour corrélatifs la pauvreté volontaire, la mendicité systématique également érigées en vertus, ce double contresens moral a disparu ou achève de disparaître. Le criterium subjectif de la vertu, du renoncement, de l'esprit du sacrifice, fait place au criterium objectif du bien effectivement réalisé, des résultats positifs obtenus. Quelque distance qu'il puisse y avoir encore en fait entre la pratique charitable et l'intérêt social, du moins l'idéal d'une charité vraiment utile est généralement accepté. A ce point de vue il ne faut donc pas dire que les leçons de Bastiat ou de Spencer aient été perdues. On peut même remarquer que le progrès de l'utilitarisme social et du sentiment charitable sont naturellement solidaires. Car, d'un côté, la charité est inconséquente si, voulant le bien de quelques-uns, elle reste indifférente au bien de tous; et d'autre part les sentiments généreux ne peuvent manquer d'être découragés par les résultats déplorables d'une charité maladroite, d'être exaltés par la certitude d'une efficacité bienfaisante. Comment alors nous donner à croire que si la philanthropie grandit nécessairement, c'est en dépit de l'intérêt général?

Et ici, une dernière justification nous paraît possible de ce principe. Beaucoup de lecteurs, tout en acceptant les conclusions qui précèdent, éprouveront peut-être quelque éloignement pour notre argumentation. Ils trouveront sans doute que nous ne paraissons pas suffisamment sentir le prix intrinsèque du sentiment de charité; ils pensent que sa noblesse et sa beauté sont indépendantes de l'utilité sociale produite et que c'est rabaisser et dénaturer la fraternité humaine que de la subordonner à un calcul, même désintéressé. Placés au point de vue d'une morale plus sentimentale et plus subjective, ils voudraient nous entendre faire de la philanthropie une apologie d'un tout autre genre et mettre certains principes au-dessus de tous les résultats. Ils consentent à ce que la charité ne soit pas inutile, mais il leur répugne d'admettre qu'elle n'ait de valeur morale que par son utilité. Je pourrais leur demander comment, les considérations purement esthétiques ou mystiques mises de côté, un sentiment individuel pourrait avoir une valeur *morale* autrement que par les garanties d'ordre ou de progrès social qu'il peut offrir : et comment cet ordre et ce progrès pourraient eux-mêmes le justifier, s'ils ne correspondaient à un ensemble de désirs et de besoins à satisfaire. Il faudrait se débarrasser une fois pour toutes de ce

jugement ou plutôt de cette impression qu'une théorie morale sent le fagot dès qu'elle vient à parler d'utilité ou de bonheur, même s'il ne s'agit pas de l'utilité ou du bonheur *personnels*, comme si on devait vraiment définir le dévoûment par sa stérilité, le désintéressement par l'indifférence et comme si l'on pouvait accepter cette contradiction de vouloir aimer son prochain sans tenir aucun compte de son bonheur. C'est véritablement témoigner une crainte des mots qui ne peut que fausser les idées.

Mais si nous ne pouvons donner aucune satisfaction directe à ce genre de scrupules, voici qui peut cependant y répondre indirectement : c'est qu'en définitive il est d'une utilité sociale très certaine, très profonde, très générale que les sentiments philanthropiques se maintiennent, de sorte que tous les actes qui en témoignent, que ces actes fussent directement utiles ou non, ont dû être, comme ils le sont souvent encore sous nos yeux, encouragés par la société. Il n'est donc pas étonnant qu'on voie persister certaines pratiques en elles-mêmes inutiles, quelquefois même finalement nuisibles, si elles paraissent émaner d'un tel sentiment ; et l'on ne saurait en aucune façon en conclure que l'utilité sociale soit étrangère à la genèse et à l'évolution du sens moral, de même qu'inversement on ne saurait condamner brutalement ni sans restriction toutes les œuvres de ce genre dont le produit net n'apparaît pas d'emblée. Certes nous n'irons pas jusqu'à soutenir, comme on l'a fait récemment [1], que les mendiants remplissent un office social en nous exerçant à la charité et à la pitié. Ce serait acheter bien cher et par un moyen bien irrationnel, puisqu'il va en grande partie contre le but, un avantage qu'on peut trop aisément obtenir par des procédés moins périlleux. Mais ce qui reste vrai, c'est que la vitalité du sentiment sympathique est d'un intérêt si profond et si capital pour la vie sociale qu'il faut être très réservé dans les critiques qu'on peut en faire et dans les obstacles qu'on lui oppose. Sans lui, plus de moralité, plus de société véritable. A condition de n'être pas positivement nuisibles, les institutions charitables qui peuvent passer pour improductives en elles-mêmes doivent donc rencontrer notre bienveillante indulgence. Elles offrent au moins cet avantage de donner corps à un sentiment qui est le principe vital de la société. Les Invalides, si l'on veut, ne servent à rien ; mais qui peut prétendre qu'il soit

1. M. Ed. Rod, dans un article des *Débats*.

inutile, dans une nation obligée à vivre sur le pied de guerre, d'honorer le courage et le dévouement du soldat ?

Cette remarque a une portée très générale et s'applique à bien d'autres sentiments que le sentiment charitable. L'intérêt de la culture de l'homme social justifie la conscience commune lorsqu'elle prête une valeur morale à des sentiments dont on peut ne pas voir l'utilité immédiate. Notre pudeur raffinée n'a peut-être aucune utilité directe, et l'on a même quelquefois soutenu qu'elle avait ses dangers en donnant à ce qu'elle cache l'attrait du fruit défendu. En tout cas, elle ne comporte certainement pas plus de chasteté réelle que la naïve indécence qui nous choque chez le sauvage. Pourtant, d'une manière générale, elle a dû être encouragée comme une condition favorable à la régularité des mœurs par les mêmes causes sociales qui rendaient celle-ci de plus en plus nécessaire. Le respect des vieillards peut, nous le rappelions tout à l'heure, être socialement nuisible s'il est mal placé et mal entendu. Les retraites tardives maintiennent dans des fonctions actives des hommes qui ne suffisent plus à leur tâche et en écartent les hommes dans la force de l'âge et du talent. L'observation absolument stricte de la volonté des morts peut imposer aux vivants des obligations oppressives et que des circonstances non prévues du testateur rendent même quelquefois absurdes. Il n'en est pas moins vrai que, sauf à limiter dans l'application les abus auxquels ces sentiments peuvent donner lieu, ils restent en eux-mêmes socialement utiles et l'on ne peut dire que l'évolution, en les développant, ait été en sens contraire de l'utilité sociale. Le respect de la vieillesse et celui des morts fait partie de la discipline sociale. Il est, comme l'avait bien vu A. Comte, un des facteurs de l'éducation au sens large du mot ; une garantie de la continuité et de la cohésion dans la vie sociale ; une des formes de la persistance du *moi collectif* sous l'écoulement des existences individuelles. Une politique d'évolution, une sociologie où nous entendons sans cesse parler de la *conscience sociale* devrait être la dernière à déclarer un tel sentiment inutile.

Ainsi, en résumé, nous cherchons en vain quelles seraient les coutumes, les règles, les institutions qu'on pourrait qualifier de morales sans qu'on soit en état d'y découvrir aucune utilité sociale directe ou indirecte, primitive ou persistante.

Il faut évidemment accorder que l'habitude maintient dans la société une foule de réglementations qui ont perdu leur utilité et

nous fait oublier qu'elles aient pu en avoir une. C'est le propre de l'habitude de persister au delà des conditions qui l'ont fait naître [1]. Nombre d'observances mondaines, politiques, religieuses s'accompagnent dans notre esprit d'un sentiment très fort d'obligation, et la violation en suscite chez nous une sorte de remords : qu'on songe seulement à la confusion d'un homme du monde s'il s'aperçoit au milieu d'une réunion qu'il a oublié sa cravate. L'habitude même est un facteur important de ce sentiment d'obligation [2] ; car elle crée un besoin, une attente vis-à-vis de nous-mêmes. Celui qui rompt accidentellement avec une de ses habitudes a nécessairement l'impression d'une perte d'équilibre, d'une suppression partielle de sa personnalité ; et c'est pourquoi aussi un devoir qu'on viole constamment finit par devenir douteux à la conscience et par ne plus être senti comme devoir. Psychologiquement, l'habitude équivaut donc à une règle, le fait répété crée l'apparence d'un droit, comme il arrive aussi dans nos relations juridiques où la tolérance prolongée finit par créer un état de possession. Les habitudes dès longtemps imposées par la vie sociale et l'opinion publique auront au premier chef des effets de ce genre. Chez les peuples traditionnalistes (comparables à cet égard aux individus maniaques) ce fait est des plus sensibles. Il s'en faut que le *cant* anglais soit, comme le croient des observateurs superficiels, une pure hypocrisie ni même une simple concession au respect humain. C'est en grande partie une survivance de ce genre. Beaucoup de personnes, qui ne se rattachent plus par aucune croyance réelle à l'Église, ne peuvent prendre sur elles de manquer les offices ou de faire gras le vendredi ; elles en éprouveraient je ne sais quelle gêne. Mais la psychologie n'est pas la morale, et ces illusions de la routine, souvent avouées de ceux mêmes qui ne peuvent s'y soustraire, ne sauraient prouver qu'on ne distinguera pas justement les vraies obligations des obligations illusoires à l'aide du criterium que nous défendons.

Ici même nous trouvons dans les faits une dernière contre-épreuve de la vérité de ce criterium. Il est si exact qu'il préside tacitement ou explicitement, inconsciemment ou d'une manière réfléchie, à notre jugement moral, que toutes les habitudes qui perdent le caractère

1. Outre que, comme nous l'avons fait remarquer, p. 418, le développement d'un fait social suit son cours propre sans continuer à dépendre directement des causes originelles.

2. Cf. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, p. 68.

d'utilité sociale (soit parce qu'elles ont elles-mêmes dévié de leurs origines, soit parce que les circonstances et les croyances ont changé) perdent aussi leur caractère moral, non pas immédiatement sans doute, mais peu à peu; et qu'inversement celles auxquelles on a reconnu après coup une telle utilité acquièrent par là même le caractère moral. Nous cessons progressivement de croire que nous soyons moralement obligés de faire l'aumône quand nous commençons à la soupçonner d'être peu conforme au bien de celui qui la reçoit, et mieux encore au bien social général. La loi même en vient à condamner la mendicité sans qu'on l'accuse d'être inhumaine. Sans doute nous continuons à faire incidemment l'aumône, mais machinalement, et presque avec un remords d'avoir cédé à une mauvaise pitié. Nous cessons d'admettre comme une pratique vertueuse la mansuétude mystique d'un Tolstoï, qui renonce à tout acte de défense, quand nous comprenons que par là nous encourageons la violence. Les fautes purement théologiques qui ne sont fautes qu'en vertu d'une croyance particulière, et non d'une condition d'ordre social, le blasphème, le sacrilège sont peu à peu éliminés des codes. L'opinion publique même les sanctionne de moins en moins. Les croyants eux-mêmes distinguent de plus en plus ce genre de fautes des fautes proprement morales. C'est ainsi qu'ils peuvent respecter et estimer la personne d'un libre penseur honnête homme, tandis qu'ils ne consentiraient pas à serrer la main d'un dévot si c'est un homme taré. Nous n'admirons plus aisément Polyeucte abandonnant Pauline à Sévère. Abraham, Jephté et Agamemnon sacrifiant leurs enfants nous paraissent purement et simplement odieux, quoiqu'ils aient dû paraître admirables à leur entourage. L'obéissance passive, le respect servile de l'autorité établie, qui pouvaient être vertus sous un régime autocratique, peuvent se maintenir jusqu'à un certain point dans une civilisation plus avancée, et qui comporte plus d'autonomie pour l'individu; mais aussi devient-on de plus en plus sceptique à l'égard de ces vertus d'autrefois. Il nous faut un effort de réflexion pour continuer à les estimer là où des conditions spéciales continuent à les rendre nécessaires, dans l'armée. Ailleurs elles provoquent le blâme ou la raillerie; nous nous moquons du bon public qui subit sans mot dire les fantaisies de l'arbitraire administratif et le sans-gêne bureaucratique. C'est maintenant à l'indépendance de caractère et à la liberté du jugement que va notre estime. Et dans l'ordre intellectuel il en est de même : au devoir de croire s'est substitué

le devoir d'examiner. Sans doute, encore une fois, les règles discréditées continuent plus ou moins longtemps à vivre dans la pratique, à titre de routine; mais le sentiment moral s'en détache de plus en plus. D'ailleurs il faut bien prendre garde que toute règle sociale n'est pas une règle morale quoique la réciproque ne soit pas vraie : et c'est justement l'utilité sociale qui sert à établir cette distinction entre les règles sociales. C'est ainsi que certaines règles très fortes, très généralement sanctionnées par l'opinion, sont pourtant nettement exclues de tout jugement moral. On trouvera ridicule ou inconvenant un homme dont la mise sera négligée ou peu conforme à celle du monde qu'il fréquente. On s'accordera pourtant à ne pas le juger malhonnête homme; ce n'est pas un blâme moral qui s'attachera à une cravate mal nouée ou à un chapeau démodé. Si cependant la conscience morale s'en trouve indirectement touchée, c'est encore parce qu'on rapportera ces négligences à quelque sentiment ou à quelque particularité de caractère socialement nuisibles : l'avarice, le mépris de l'opinion d'autrui, le désir de se faire remarquer.

Ainsi, en résumé, de quelque façon que nous retournions la question, le criterium de l'utilité sociale ne paraît pas se trouver jamais en défaut. Toutes les règles que la conscience commune proclame comme morales correspondent ou ont correspondu à quelque utilité sociale directe ou indirecte, réelle ou illusoire. Cette utilité sociale, qu'elle soit réelle sans être distinctement aperçue, ou qu'elle soit admise sans être réelle, est le caractère commun qui en fait des choses morales, et qui les distingue même, comme telles, de certaines règles qui par la forme, mais non par le fond, leur sont plus ou moins analogues. Le cours même de leurs transformations confirme le résultat inductivement obtenu, puisque dès que le caractère d'utilité sociale s'efface, les règles correspondantes, quoique maintenues quelque temps par la force de l'habitude, ou disparaissent peu à peu, ou perdent leur caractère moral.

*
* *

2° La réciproque est-elle vraie? *Voyons-nous le jugement moral intervenir partout où, dans la conduite humaine, l'utilité sociale est en cause?* S'il en est ainsi nous aurons achevé d'établir que c'est l'utilité sociale qui définit, dans son contenu, la moralité.

« Bon nombre de choses sont utiles ou même nécessaires à la

société, qui pourtant ne sont pas morales », nous objecte-t-on [1]. « Aujourd'hui, une nation ne peut se passer ni d'une armée nombreuse et bien équipée, ni d'une grande industrie, et pourtant on n'a jamais songé à regarder comme le plus moral le peuple qui possède le plus de canons ou de machines à vapeur. » Qu'on nous permette de dire que, si l'on veut prendre à la lettre la phrase précédente, la question y apparaît mal posée. Le raisonnement peut paraître spécieux parce qu'il est appuyé sur l'exemple de choses d'ordre matériel auquel le sentiment moral ne peut guère s'attacher; certes rien ne paraît moins moral qu'une machine, si ce n'est un canon. Mais c'est la manière même dont sont appliqués ces exemples qui est inadmissible. Que prétend en effet la doctrine de l'Intérêt général? Que toute *activité* est morale, qui prend pour *fin* l'intérêt général. Mais elle n'a jamais prétendu que la moralité fût un caractère des *choses*; elle considère l'utilité sociale non comme *fait brut*, mais comme *règle* d'action. Autrement on en viendrait à dire que la pluie et le beau temps, qui peuvent aussi être socialement utiles ou nuisibles, ont un caractère moral.

Même si l'on considère non pas les choses, mais le *fait* que la société les possède, on pose encore mal la question. D'abord on envisage un *état de choses* et non un *principe d'action*, on se place à un point de vue statique et non à un point de vue dynamique; on ne trouvera jamais une application du jugement moral à considérer les choses ainsi. L'idée même d'utilité exclut ce point de vue: car la notion d'utilité n'a de sens que par rapport à un usage, et par conséquent à un ensemble d'actions. C'est une notion essentiellement dynamique; elle implique le rapport de moyen à fin et par conséquent une tendance, une direction d'action. C'est même par là d'abord que s'explique son rôle inévitable en morale. D'autre part ce n'est pas non plus la société prise dans son ensemble, comme système, qui est sujette au jugement moral, mais les éléments de ce système par rapport au tout, c'est-à-dire les individus ou groupes d'individus par rapport à la société. Ce qui, suivant nous, détermine le jugement moral c'est l'adaptation, la subordination plus ou moins parfaite de l'individu ou des groupes particuliers à l'ordre social [2].

1. Durkheim, *op. cit.*, p. 11.

2. Et si, par conséquent, une société prise dans son ensemble, non pas comme collection d'individus plus ou moins parfaits chacun à part, mais comme système organisé de fonctions est déclarée plus ou moins morale, c'est encore par

L'idée de moralité implique non pas seulement une relation de moyen à fin, mais une relation de partie à tout, ou mieux d'élément à système. Et ce sont ces deux idées que réunit et synthétise le principe de l'utilité sociale.

Replaçons donc la question sur son véritable terrain, rendons-lui sa vraie forme; nous ne nous demanderons plus si une nation est plus ou moins morale pour posséder plus ou moins de canons ou de machines à vapeur, mais si les individus ou les associations qui, en dehors de préoccupations égoïstes, s'efforcent de doter la société dont ils font partie, de moyens d'action ou de moyens de défense supérieurs, ne font pas preuve de moralité. Or c'est ce que personne ne mettra en doute. Nous louons au point de vue proprement moral, l'officier qui, au lieu de se laisser aller au relâchement facile et à la stérile oisiveté de la vie de garnison, travaille, sans grand espoir de profit personnel, à assurer à sa patrie les armes les plus perfectionnées, la poudre la plus puissante, les moyens de défense les plus efficaces. Certes le militarisme n'a rien de moral par lui-même; mais étant donné qu'il s'impose en fait, celui qui travaille à une telle œuvre est moralement louable. Il l'est relativement, aux yeux de la patrie, seule société réellement constituée aujourd'hui; et peut-être, dans le triste état où l'Europe est contrainte à vivre aujourd'hui, l'est-il à un point de vue plus élevé encore, puisque l'on peut soutenir que c'est écarter dans une certaine mesure la calamité d'une guerre que de ne permettre à aucune nation de trop compter sur la faiblesse d'une autre. On appliquerait à plus forte raison un raisonnement semblable à l'ingénieur, au savant dont les travaux sont la source de quelque nouveau bienfait social. On pourrait dire aussi que le vaccin de la rage n'a rien de moral en lui-même. Mais ne considérera-t-on pas comme hautement morale l'activité même du savant qui lorsque tant d'autres ne travaillent qu'à leur propre fortune ou même organisent leur oisiveté sur une fortune toute faite, se consacre à d'incessantes recherches et, non content de la satisfaction et de la gloire que peuvent lui apporter des découvertes purement théoriques, ne croit pas son œuvre achevée tant qu'il ne les a pas rendues pratiquement applicables au salut de ses semblables?

Du reste, en fait, la vénération et le culte des hommes vont de plus

rapport à l'idée qu'on se fait d'une société plus étendue, par exemple d'une société européenne ou d'une société humaine.

en plus des *saints* aux *bienfaiteurs*; on honore moins la simple culture subjective de la vertu, considérée comme un but se suffisant à lui-même, et davantage l'emploi direct de ces forces morales au bien positif de l'humanité. C'est cet emploi même qui semble de plus en plus constituer la vraie vertu dont l'autre n'a que la forme; elle est à la première ce que l'usage pratique de nos aptitudes physiques est aux exercices artificiels de la gymnastique en chambre. Ce n'est pas une médiocre idée, de la part d'A. Comte, quoi qu'on puisse penser de la possibilité d'en faire l'emploi méthodique et réglementé qu'il propose, que d'avoir voulu substituer à la liste des saints pour la plupart obscurs, ou même légendaires du calendrier courant, celle des grands serviteurs de l'humanité. Comte n'a fait en cela que « systématiser » une tendance qui se manifeste de jour en jour d'une manière plus éclatante. Et qu'on ne dise pas, que ce culte de la reconnaissance substitué à celui de la pure admiration, remplace un sentiment purement moral par un sentiment intéressé. Car ce que nous devons personnellement à tel ou tel bienfaiteur en particulier est intimement fondu à la fois dans la masse de ce que nous devons aux autres et dans la masse de ce que tous les autres hommes lui doivent; ainsi notre dette spéciale envers lui se réduit à quelque chose d'imperceptible et d'indéfinissable et s'absorbe en même temps dans l'immensité de la dette collective. La reconnaissance intéressée de l'individu disparaît donc forcément dans la reconnaissance sympathique de l'homme social et le sentiment de notre bien propre dans l'éclatante aperception du bien social.

La vertu n'a aucun contenu propre en tant que qualité personnelle, comme les morales subjectives semblent constamment le croire. C'est son application sociale qui la fait vertu. Il est impossible par exemple de considérer le courage comme une vertu absolument parlant. Car on peut l'employer au crime. De même la générosité et le désintéressement en matière d'argent ne sont plus, s'ils sont mal placés, qu'une prodigalité coupable : en se laissant exploiter, on encourage ceux qui exploitent; on fait hausser indûment le prix des choses; on fait surgir des prétentions qui rendent souvent la vie fort difficile à ceux qui n'ont pas le moyen de jeter l'argent par les fenêtres. De même l'humilité en elle-même n'est point vertu et peut devenir faiblesse de caractère. Inversement il n'y a guère de qualités qui, en tant qu'on les applique au bien social, ne puissent acquérir la dénomination de vertu. Il y a une bonne ambition, par laquelle

chacun vise à la situation où ses aptitudes auront leur plus grand rendement et seront le mieux mises en valeur. Il y a un juste orgueil qui nous empêche de laisser déprécier en nous l'être social que nous sommes et la fonction que nous exerçons. De même encore, quoiqu'il n'y ait peut-être pas de vertus intellectuelles proprement dites, l'usage social de notre intelligence est une vertu. Ainsi la vertu et le vice ne peuvent pas être définis par leur forme; ils ne le sont que par leur contenu, et ce contenu, l'expérience nous montre que c'est le bien social. Si certaines qualités paraissent être en soi des vertus ou des vices, ce n'est encore que dans la mesure où par leur nature propre elles apparaissent comme des facteurs nécessaires de la sociabilité, ou comme incompatibles avec la vie sociale : tels l'égalité d'âme, la modération, l'amour du travail ou au contraire la vanité, la cruauté, la paresse. En vain prétendrait-on [1], pour éviter la considération du bien social tout en reconnaissant le caractère social des devoirs individuels, les expliquer simplement par la nécessité de respecter un *sentiment collectif*. On aboutirait par là à une véritable pétition de principes. Dira-t-on par exemple que le respect de notre dignité individuelle ne s'impose à nous que parce que nous ne devons pas froisser le « très vif sentiment » qu'en ont aujourd'hui les « consciences saines », cela revient à dire que tout le monde s'en fait un devoir parce que tout le monde s'en fait un devoir. Mais pourquoi tout le monde s'en fait-il un devoir? Pourquoi ce sentiment s'est-il développé et généralisé? Pourquoi peut-il être, pourquoi est-il en fait considéré comme un devoir? Pourquoi les consciences qui sont ainsi faites sont-elles des « consciences saines »? Expliquer notre jugement personnel par le jugement de « tout le monde », c'est malheureusement possible en fait dans des cas individuels, mais c'est ne rien expliquer en droit, ni d'une manière générale. Même individuellement la moindre réflexion aura vite fait de dissoudre une semblable obligation; car lorsque nous croyons une chose parce que tout le monde la croit, nous sous-entendons qu'on doit avoir pour la croire quelque *raison* que nous avons la paresse de ne pas chercher; nous supposons qu' « on » ne peut pas être absolument un sot. Sans cela nous cesserions de croire ce que les autres croient. Si l'on veut éviter de nous réduire à une morale de moutons de Panurge, il faudra bien en venir à justifier le caractère moral d'un

1. *Op. cit.*, p. 449.

sentiment par ses *conséquences* sociales et non par sa seule *existence*, qui elle-même requiert une explication. Il est curieux de remarquer qu'autrement on en revient, sous une forme empirique qui n'est pas pour la fortifier, à la thèse kantienne suivant laquelle c'est l'obligation qui fait l'excellence morale des actes et non leur excellence morale qui les rend obligatoires.

Ainsi se vérifie à nouveau la parfaite corrélation de l'utilité sociale et du bien moral. La réciproque que nous nous proposions d'établir, se trouve vraie : toute activité qui tend à cette fin d'utilité sociale est qualifiée moralement. Pourtant elle ne se trouvera complètement établie que si, à côté des cas positifs, nous examinons les cas négatifs. N'y a-t-il pas des actes unanimement considérés comme immoraux par la conscience commune, contraires aux règles ordinairement sanctionnées, et qui pourraient se trouver socialement, ou même humainement utiles?

On songe surtout ici aux violences et aux crimes qui prennent pour excuse ou qui ont pour motif la raison d'État et le salut public. Il y aurait alors à justifier la règle de l'Intérêt général contre l'accusation d'aboutir à la négation du droit, comme nous l'avons justifiée contre celle de supprimer la charité. La question est trop considérable pour que nous prétendions la traiter ici d'une manière complète. Nous nous contenterons de quelques remarques générales.

D'abord l'expérience montre que la plupart du temps ce calcul de salut public, quand il fait litière du droit, est déçu par l'événement : on a toujours beaucoup plus troublé et compromis que sauvé les sociétés par la violation du droit et l'illégalité. A côté des effets particuliers et des effets immédiats des actes de ce genre, qui peuvent paraître en fournir une suffisante justification, il faut tenir compte des résultats généraux et lointains. Si la fin ne justifie pas les moyens, c'est justement parce que la *fin*, même si elle est effectivement atteinte, n'est jamais qu'une petite partie dans l'ensemble des *effets* que l'on n'a pas prévus ni voulus. Il faut, dans la violation du droit, escompter les résistances et les représailles qui troublent pour longtemps la société, les haines qui la divisent et l'affaiblissent. Il faut tenir compte de l'influence désastreuse qu'exerce l'exemple même de l'injustice, ou du moins celui de l'oubli des règles ordinaires de la justice. Car ces règles sont précisément la formule de l'équilibre social. Ainsi, de même que tout à l'heure nous montrions qu'en ce qui concerne la charité, l'intérêt le plus général est le maintien des sentiments de

bienveillance et de fraternité, de même nous pouvons dire ici que l'intérêt le plus général est le respect du droit individuel; car en délimitant et en garantissant la sphère d'activité des personnes, le droit définit précisément les conditions d'un minimum de sociabilité. Ici encore ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est qu'il s'agit surtout d'un processus *dynamique*, d'une règle d'action dont le rayonnement social est incalculable, et non d'une quantité limitée d'avance de bien ou de mal, capable d'être simplement additionnée ou retranchée.

Par cela même, on voit que si dans un cas particulier on peut dire qu'un acte est socialement utile *quoique immoral*, cela veut dire justement que la *règle* de l'utilité sociale n'est pas applicable dans ce cas *sous sa forme ordinaire*; l'exception confirme donc la règle, loin qu'il puisse en résulter que le principe de l'utilité sociale ne soit pas le vrai. Nombre de guerres injustifiables en principe peuvent avoir eu des résultats humainement utiles. La conquête romaine a rapproché les nations, rendu pour la première fois concret le sentiment de la solidarité humaine, universalisé le sentiment moral en l'obligeant à sortir de sa primitive limitation à la tribu ou à la cité, en même temps que par l'extension qu'elle donnait au commerce, elle permettait déjà une plus complète utilisation de l'habitat terrestre. Les historiens se plaisent à montrer les résultats féconds des croisades, entreprises en vue de tout autres fins. Les guerres de Napoléon ont peut-être également servi à la diffusion européenne des nouveaux principes du droit civil et politique sortis de la Révolution. Nous voudrions pouvoir dire également que les conquêtes coloniales préparent l'avènement d'une civilisation universelle et tendent à faire de l'humanité, aujourd'hui idéal abstrait, une réalité concrète. A supposer que tant de guerres injustes aient produit réellement des bienfaits capables de compenser leurs inconvénients certains, on ne saurait pour cela ériger en *règle générale* le droit de faire des guerres injustes et des conquêtes violentes. Et c'est en quoi précisément elles restent injustes. Car s'il était bien établi dans un cas donné qu'un intérêt individuel se met en travers du bien social, un intérêt national en travers du progrès humain, il deviendrait impossible de leur reconnaître le caractère d'un *droit* dans l'ordre civil ou dans l'ordre international, si ce n'est parce qu'il serait plus nuisible encore d'en opérer la suppression par voie de contrainte. L'abandon spontané de ce prétendu droit deviendrait dès lors moralement un

devoir, de même qu'inversement, tant qu'un droit nous est reconnu, c'est-à-dire paraît conforme à l'ordre ou au progrès social, c'est pour nous un véritable devoir de le défendre.

La question qui se pose finalement ici est celle du conflit entre le droit existant et les conditions du progrès social. A chaque époque le droit définit les conditions actuelles de l'équilibre, et par conséquent aucun progrès social n'est possible sans une suppression partielle des droits jusqu'alors reconnus et l'établissement de droits nouveaux. L'abolition de l'esclavage a imposé aux propriétaires d'esclaves un sacrifice toujours réel, quelque effort qu'on ait fait, comme au Brésil, pour le préparer. Tout ce qui apparaît au législateur comme un privilège à détruire a été un droit réel consacré par l'État, reconnu de ceux mêmes qui pouvaient en souffrir le plus. La résistance obstinée du droit existant à l'avènement du droit à venir, l'impatience excessive du droit idéal à devenir le droit réel, voilà le double principe de toute révolution. La règle de l'intérêt général n'est-elle pas la seule qui puisse à la fois prescrire moralement à l'empirisme conservateur d'abandonner à temps un droit nominal qui a cessé d'être le droit véritable, et décider politiquement l'idéaliste révolutionnaire à attendre les adaptations indispensables et à fragmenter ses espérances dans l'intérêt même de l'ordre et de la paix sociales? Marcher, c'est être dans un équilibre instable sans cesse rompu et sans cesse rétabli, et les mouvements utiles sont déterminés à chaque moment à la fois par les mouvements antécédents et par la route à parcourir.

Nous croyons donc avoir établi l'exacte coïncidence entre le principe de l'intérêt général et le principe du jugement moral. Et ce résultat nous l'obtenons, ce semble, non par une consultation partiale et incomplète de l'expérience, non par une prétention à corriger au nom d'une théorie *a priori* les données de l'expérience sociale spontanée, mais au contraire en nous référant sans cesse au jugement moral des hommes, puisque c'est lui, à tout prendre, qui délimite en fait le champ de la moralité.

II. — AU POINT DE VUE DYNAMIQUE.

On voit déjà par ce qui précède ce qu'il faut penser du reproche adressé à la doctrine de l'utilité sociale de n'être pas fondée sur une recherche inductive. Le principe de l'utilité sociale n'est nulle-

ment une invention arbitraire de l'esprit qu'on cherche à ériger en règle. C'est au contraire la seule règle qui paraisse expliquer à peu près tous les jugements moraux que l'expérience nous révèle. Cette vérification est d'autant plus frappante que justement elle a lieu dans les cas qui nous semblent au premier abord constituer de véritables anomalies, comme la prostitution sacrée, le meurtre légal des vieillards, celui des filles, celui des enfants mal constitués [1]. Du moins il ne semble pas qu'aucune hypothèse puisse actuellement s'appliquer avec un égal succès à tant de prescriptions si diverses, si changeantes, si bizarres et contradictoires parfois qui régissent la conduite ou plutôt déterminent l'appréciation morale des hommes en divers temps et divers lieux. Ce n'est donc pas une conception abstraite inventée à plaisir, ni une illusion subjective dénaturant l'observation sociologique pour en plier les résultats à nos habitudes d'esprit, c'est au contraire l'unique trait commun qui se dégage d'une comparaison objective de faits extraordinairement hétérogènes d'apparence.

Sans doute, il y a une part inévitable d'hypothèse dans la découverte du principe : un certain nombre de faits en suggèrent l'idée dont on essaye ensuite la vérification générale. Parmi ces faits on peut du reste compter même notre propre structure mentale; mais il n'y aurait rien de plus légitime que de la faire entrer en ligne de compte; moins que personne, un sociologue qui ne cesse de nous présenter l'individualité psychologique elle-même comme un produit social, serait en droit de s'y refuser. Et quant à l'emploi de l'hypothèse, depuis quand ce procédé serait-il exclu d'une méthode vraiment scientifique? A condition que le contrôle externe des faits sociaux soit sérieusement appliqué, on ne saurait donc, au nom de la science la plus positive et la plus rigoureuse, s'inscrire en faux contre l'emploi d'une hypothèse ainsi doublement suggérée.

Ainsi en tout état de cause on pourrait nous accorder que tout se passe *comme si* le principe de l'intérêt social présidait à l'organisation des idées morales, et constituait le véritable motif de nos obligations.

Reste à savoir si l'on peut transformer cette *hypothèse formelle* en une *hypothèse réelle* et soutenir qu'effectivement l'intérêt général

1. Spencer, *Principes de Sociologie*, chap. XI, § 430 et suiv.

ait été la cause déterminante de la genèse et de la transformation des idées morales.

Nous pouvons tout d'abord remarquer que la question ainsi posée est en somme une nouvelle question, et que même si elle devait être tranchée négativement, nos conclusions précédentes n'en seraient pas pour cela nécessairement infirmées. Il n'est nullement besoin, en effet, pour que le principe de l'intérêt social soit *vrai*, non seulement au point de vue pratique, mais au point de vue scientifique, qu'il soit en fait l'objet d'une pensée distincte et réfléchie de l'agent moral. Rien ne serait plus contraire à l'expérience. La conscience morale se présente généralement comme une faculté spontanée et intuitive dont les fondements et les raisons d'être restent inaperçus. Elle n'est pas naturellement réfléchie et analytique, mais impulsive et sentimentale. La preuve, s'il en était besoin, on la trouverait dans la diversité même des interprétations qu'elle a suscitées : on n'en disputerait pas si confusément au cas où elle apercevrait elle-même ses propres bases. Mais il y a plus : comme l'homme cherche toujours à se comprendre lui-même, à se donner, vaille que vaille, une explication de ce qu'il est, la conscience, une fois organisée, se connaissant sans se rendre compte d'elle-même, essaye de se justifier par toutes sortes de motifs plus ou moins imaginaires. Comme l'hypnotisé qui invente de bonnes raisons de faire ce qu'il se sent poussé à faire, comme le saint qui se croit soutenu par la grâce ou tenté par le démon, comme le spirite qui se figure être le truchement de l'âme d'un défunt, se donnent à eux-mêmes des explications chimériques de ce qu'ils constatent en eux sans en connaître les vraies causes, de même la conscience morale est amenée à se forger des illusions du même genre. Elle divinise les causes sociales qu'elle ne peut discerner, ou, à un degré supérieur de culture, elle les hypostasie en des abstractions métaphysiques. Et ce qui complique et obscurcit encore la question, c'est qu'une fois nées ces illusions se développent d'une manière autonome et conduisent à des conceptions qui n'ont plus qu'un rapport vague et lointain avec leurs causes primitives et méconnues. La conscience est un fait naturel ; et lorsqu'on voit l'homme tâtonner si longtemps dans l'interprétation de la nature extérieure, il n'y a pas lieu de s'attendre à ce qu'il trouve d'emblée une interprétation exacte de ce fait intérieur. Comment comprendrait-il mieux sa conscience, chose obscure et complexe, qu'il ne comprend l'ascension de l'eau dans une pompe, les alternances du jour et de la nuit ou la suspension

des astres dans l'espace? La question est donc de savoir quelles sont les influences *réelles* qui s'exercent sur l'homme et qui lui font accepter ses devoirs, et non pas de savoir s'il s'en fait une idée toujours exacte. Lorsque le linguiste explique nombre de transformations des mots par des attractions de sens ou de prononciation, par des lois très particulières de la phonation, il n'a pas besoin pour être dans le vrai de prouver que dans l'usage de la parole les hommes se soient aperçus de ces lois. Quand le psychologue et l'esthéticien découvrent les raisons cachées en vertu desquelles certains agencements de sons, de couleurs ou de formes satisfont ou contrarient l'oreille ou la vue, ils ne supposent pas pour cela qu'on ait dû connaître ces raisons pour créer une œuvre d'art. Lorsque M. Marey analyse les conditions mécaniques de la marche ou du vol, que le mathématicien détermine les règles de l'équilibre d'un cercle roulant, ils ne veulent pas pour cela donner à entendre que de tels calculs aient dû être faits par l'enfant, l'oiseau, le bicycliste. Dans tous les cas de ce genre nous *sentons* ce que pourtant nous ne concevons pas distinctement; une synthèse intuitive précède l'analyse intellectuelle. Nous *sentons* une plus grande facilité à prononcer deux labiales ou deux dentales de suite, qu'une labiale suivie d'une dentale. Nous *sentons* certaines harmonies entre les couleurs et les sons. Nous *sentons* que nous allons tomber si nous ne faisons certains mouvements. Un bon commerçant peut de même avoir l'intuition vague et pourtant juste de certaines vérités économiques sans avoir fait la moindre étude scientifique des lois économiques. Le rôle du savant est de démêler en tout cela le détail des lois qu'observent les phénomènes et les influences réelles auxquelles spontanément les fonctions s'adaptent. Ils serait certainement ridicule de supposer que la société primitive ait dû faire des statistiques précises sur les effets possibles de telle ou telle pratique sociale *pour l'accepter ou l'instituer de propos délibéré.* Mais il serait tout aussi faux d'en conclure que, dans ses tâtonnements, la perception plus ou moins confuse de quelques-uns au moins de ces effets n'ait été pour rien dans l'évolution qui a fait peu à peu prévaloir ou s'effacer cette pratique. A plus forte raison l'utilitarisme n'a-t-il nullement besoin de supposer que l'individu, à un moment donné de l'évolution *où il trouve une coutume déjà établie,* ait une conscience à la fois distincte et exacte des causes qui l'ont produite, ou des raisons vraies qui la justifient. Lorsqu'on nous demande : « Est-ce que, quand nous obéissons à la loi de la pudeur,

nous savons le rapport qu'elle soutient avec les axiomes fondamentaux de la morale[1]? » nous pouvons fort bien répondre négativement. Mais en quoi cette ignorance changerait-elle la nature des raisons qui expliquent en fait et justifient en droit la pudeur?

D'aucune façon, par conséquent, on ne saurait arguer de ce que l'individu ne prend pas toujours expressément pour fin consciente l'intérêt social, de ce qu'à plus forte raison il n'en fait pas l'objet d'un calcul exact, pour prétendre que cet intérêt social n'est pas la *cause* en vertu de laquelle certaines règles de conduite, celles qui affectent un caractère moral, s'imposent à lui. Lorsqu'un Polynésien respecte le *tabou*, il est bien probable qu'en général il n'obéit consciemment qu'à un sentiment de crainte religieuse, qu'à une terreur irraisonnée inspirée non seulement par l'idée superstitieuse, mais par le mot lui-même. Mais cela ne prouve pas que l'origine de certains *tabous* ne soit pas la perception confuse pour la communauté, ou consciente de la part des prêtres qui proclament le tabou, de certaines utilités collectives; les *tabous* de fantaisie s'expliqueraient assez par le développement naturel d'un tel usage, ou encore comme un moyen de maintenir, par l'arbitraire même, la toute-puissance des castes dirigeantes. C'est ainsi qu' « on tabouait les poules et les porcs quand il y en avait pénurie; on tabouait les bananes et ignames sauvages quand la récolte des fruits à pains n'avait pas bonne apparence; on tabouait pour la pêche aux flambeaux certaines baies quand le poisson y devenait rare[2] ». On nous accorde d'un autre côté « qu'il serait impossible de considérer comme morales des pratiques qui seraient subversives des sociétés qui les observeraient[3] ». Enfin que prend-on comme criterium de la moralité? Le fait de la sanction. Or que sont les sanctions, sinon les résistances opposées par la société à certaines manières d'agir qui la compromettent, et, faudrait-il ajouter, les encouragements qu'elle accorde aux actes inverses? Ces sanctions peuvent-elles s'expliquer autrement que comme une garantie du bien social? En elles-mêmes elles ne sont nullement primitives, elles sont dérivées; elles n'expliquent rien tant qu'elles ne sont pas elles-mêmes expliquées. S'en tenir à elles, c'est retomber dans les errements des anciens empiristes qui expliquaient, non sans quelque raison, une partie des sentiments moraux par les sanctions, mais,

1. Durkheim, *op. cit.*, p. 17.
2. Cité par Letourneau, *L'évolution de la morale*, p. 173.
3. Durkheim, p. 21.

satisfaits de cette explication d'ordre purement psychologiques, ne se demandaient pas quelle était la raison d'être des sanctions elles-mêmes. Or si nous nous posons la question, nous voyons que la sanction, en tant que fait proprement collectif ou social n'est nullement primordiale. Elle n'est que l'organisation, la systématisation de résistances tout d'abord individuelles. Comment l'homme apprend-il qu'il ne doit pas tuer, voler, tromper? Tout d'abord par la résistance qu'il rencontre de la part de tous ceux qu'il essaie de traiter ainsi, et par l'unanimité de cette résistance. Or cette résistance des individus lésés est toute instinctive et toute naturelle ; et l'individu qui la rencontre s'y adapte progressivement sans qu'il y ait lieu de lui prêter des calculs plus ou moins compliqués ou d'étranges statistiques. Ce n'est pas la société qui punit tout d'abord, ce sont les individus qui luttent et se défendent. C'est un fait bien connu que, bien avant qu'un droit pénal public apparaisse, la société abandonne aux individus lésés ou à leur famille le soin de la répression [1]. Presque toujours, il est vrai, cette répression ou vengeance est en même temps consacrée par l'opinion publique comme un devoir : mais c'est précisément que tout le monde se sent menacé par le voleur ou l'assassin, et, à défaut d'un organe public de répression et de défense [2]. la société somme l'individu ou le petit groupe familial de remplir cet office quand les circonstances l'y appellent. Plus tard, et en raison même des abus auxquels la vengeance privée ne peut manquer de donner lieu, elle intervient pour la réglementer, non pas encore pour l'exercer. Et son intervention se manifeste principalement dans l'organisation des *compositions* et leur substitution à la vengeance. En tant que droit *public* organisé, le droit pénal est donc, pour la plus grande partie au moins de son étendue, restitutif avant d'être répressif. C'est plus tard encore, enfin, que le sentiment de la solidarité sociale vis-à-vis du criminel ayant pris corps d'une manière plus complète, le crime apparaît comme un danger public plus encore que comme un dommage privé et qu'il est alors légalement *puni* au sens propre du mot [3]. La loi pénale serait alors la manifestation de

1. Letourneau, *Evolution juridique*, *passim*; — Westermarck, *die Blutrache bei den Südslaven*, p. 5, etc.

2. M. Durkheim est le premier à nous montrer (p. 92) que la vengeance et la défense ne diffèrent pas essentiellement; il en reconnaît donc le caractère instinctivement utilitaire.

3. M. Durkheim (496 et suiv.) combat, il est vrai, cette théorie et prétend que la réaction pénale est sociale avant d'être privée. Ce ne serait donc pas la ven-

la ligue qui s'organise spontanément dans la société entre les intérêts sociables (ou compatibles entre eux dans la société), contre les intérêts insociables (qui ne peuvent être satisfaits dans certaines personnes qu'à condition d'être violentés chez les autres). L'intérêt général ne peut être conçu que par la coalescence et la synthèse naturelles des intérêts particuliers qui s'accordent et se confirment entre eux.

Ainsi l'on pourrait expliquer une bonne partie de la moralité par une série d'adaptations spontanées de l'individu aux conditions sociales senties, mais non distinctement connues, de son existence. La théorie de l'intérêt général ne saurait donc rien perdre à accorder que l'individu n'ait pas à l'origine calculé distinctement le bien social.

Mais notre analyse ne doit pas s'en tenir là. Lorsque nous considérons la conscience une fois formée, nous sommes frappés de ce qu'elle a de spontané et d'irréfléchi dans son exercice; la réflexion même qui peut s'y ajouter après coup, est sujette, nous l'avons vu, à toutes sortes d'illusions. Mais cette constatation ne saurait nous autoriser à conclure que la conscience ait toujours et sur tous les points présenté ce caractère. Nous ne pouvons aussi brusquement conclure de la *conscience faite* à la *conscience qui se fait*. Si la première est comparée à une sorte d'instinct, on pourrait soutenir que la seconde a une double origine, comme cela a été soutenu pour les instincts. Il y aurait d'un côté des instincts primaires, formés, suivant la conception de Spencer, par adaptations inconscientes; de l'autre des instincts secondaires, formés par des tâtonnements relativement conscients et par un effort plus ou moins calculé, puis devenus inconscients par leur fixation même sous forme d'habitudes; ils

geance privée qui, peu à peu, suivant les phases que nous venons de rappeler brièvement, se serait transformée en pénalité sociale, mais au contraire celle-ci qui, préexistant, aurait peu à peu absorbé celle-là. On comprendra que nous ne puissions entreprendre ici de discuter cette question, et que nous nous contentions de nous appuyer sur une théorie qui a pour elle de nombreuses autorités.

M. Durkheim n'objecte guère à cette thèse que le caractère primitif du droit religieux, qui est essentiellement social. Mais quoi qu'il en soit, il semble que, malgré ce que peut perdre notre argumentation, on accepte précisément ici même l'essentiel de nos conclusions : car on remarque que « si le droit criminel est primitivement un droit religieux, on peut être sûr que les intérêts qu'il sert sont sociaux ». On avoue donc que c'est, en fin de compte, l'utilité sociale qui explique les peines proprement dites. D'un autre côté, nous avons remarqué déjà que le fondement religieux des lois tend à s'effacer et les objets purement religieux à être rejetés hors de la législation; de sorte qu'il ne resterait dans la législation que ce qui émanerait précisément de l'évolution que nous décrivons, c'est-à-dire du groupement des intérêts similaires. La législation de religieuse tend à devenir purement civile.

seraient alors, suivant l'expression de Lewes, de l' « intelligence déchue[1] ». Ne pourrait-on admettre que la conscience morale se soit aussi formée en partie par des adaptations spontanées, en partie par réflexion? Que la règle de l'intérêt général puisse en grande partie pénétrer la conscience individuelle par cette dernière voie, c'est ce qu'on admettra plus aisément si l'on considère que plus les groupes sont restreints et plus la civilisation est rudimentaire, plus les biens et les maux qui affectent le groupe en général sont directement et distinctement ressentis par les individus. La solidarité y est peut-être moins étendue et moins profonde, mais elle y est plus frappante et plus immédiate. Survienne une victoire, tout le monde peut espérer une part du butin; dans la défaite, au contraire, chacun est personnellement exposé, le vainqueur ne distingue pas, comme le droit des gens s'efforce de le faire chez les peuples civilisés, les combattants réguliers des autres personnes, la nation ennemie de ses membres individuels, ni ses biens des propriétés privées[2]. Le pillage, le meurtre, la captivité menacent directement chacun. Considérez ce qui arrive de Troie vaincue ou, à une époque plus historique, du peuple Samnite ou de Carthage. Tous les membres d'une tribu nomade sont directement intéressés par la conquête d'un nouveau territoire de chasse ou de pâture. La destruction d'une oasis, la contamination d'une source sont des maux véritablement collectifs parce que chacun les sent

1. Romanes, *Évolution mentale des animaux*, trad. franç., p. 174-176. Cf. Périer préface à l'édition française de l'*Intelligence des animaux* de Romanes, t. I, xxv-ix; Darwin, *Origine de l'Homme*; Abbate Longo, *la Legge del diritto, rispetto alle varie leggi di natura*, p. 43. Encore faudrait-il savoir si ce que nous appelons adaptation inconsciente, mécanique, n'implique pas quelque conscience confuse, comme on pourrait le soutenir avec la philosophie de M. Fouillée ou celle de M. Caporali. En ce qui concerne les adaptations spontanées que nous avons à considérer ici, nous avons essayé de montrer qu'elles devaient être conçues comme accompagnées de sentiment à défaut de calcul.

2. Ainsi les peuples les plus civilisés ont à la fois une idée plus nette de la nation comme unité sociale ayant une existence propre, et des personnes comme individualités indépendantes. Inversement les peuples les plus primitifs n'aperçoivent une nation qu'à travers les individus qui la composent, mais en revanche ne fait aucune distinction entre ces individus. On peut constater même quelque chose d'analogue si l'on compare chez nous un homme cultivé à un homme du peuple. Le premier pourra dire par exemple qu'il déteste l'Angleterre, et reconnaître qu'individuellement les Anglais sont agréables; le second ne pourra s'imaginer un peuple qu'il hait que comme une collection d'individus également insupportables ou bien cessera de le haïr parce qu'il y aura été bien reçu de quelques personnes. Cette remarque confirme une idée que nous avons soutenue souvent sous d'autres aspects : c'est que le concept de l'individualité et celui de l'unité sociale, loin de se contrarier mutuellement, se développent d'une manière parallèle.

pareillement pour son propre compte. Les fléaux naturels eux-mêmes comme une épidémie, en l'absence des connaissances qui permettraient aux individus de s'assurer une immunité personnelle relative, sont des maux bien plus directement redoutables pour tous.

Mais changeons de point de vue : au lieu de parler de l'origine de la conscience morale, qui en tout état de cause n'est pas directement accessible à l'observation, considérons un moment donné de son évolution et nous aboutirons à une conclusion absolument analogue. Nous voyons, en effet, à toute époque du développement moral de l'humanité, qu'à côté de ce que l'individu reçoit tout fait, à côté de l'héritage du passé qui s'impose à lui, il faut faire une place aux apports de la réflexion et de l'intelligence. L'idée de la fraternité humaine, en même temps qu'elle était préparée par des progrès moraux spontanés et par des traditions primitives, a été élaborée consciemment dans les milieux philosophiques et religieux d'où est sorti le christianisme. L'idée de la perpétuité du mariage dans des races sans doute déjà disposées à la monogamie par toutes sortes de causes délicates à analyser, n'en est pas moins en grande partie le produit de la réflexion religieuse, politique, sociale d'une élite; et c'est seulement alors qu'elle acquiert le caractère d'un principe moral; c'est de la loi et du dogme religieux qu'elle passe dans les mœurs, plutôt qu'inversement, et pourtant elle en vient à faire véritablement partie intégrante de la mentalité et du sentiment moral tout spontané d'une population très étendue. La monogamie elle-même a été dans la loi avant d'être dans les mœurs, où l'on peut bien soutenir qu'elle n'est pas encore bien établie. Il en est encore de même, et d'une manière plus évidente, de la liberté de conscience. Ce droit est d'abord réclamé par quelques-uns, pour eux-mêmes, parce qu'ils en ont besoin; puis l'idée s'en généralise s'appliquant de jour en jour à un plus grand nombre de questions et à une plus grande diversité de personnes et de doctrines; elle se fortifie au fur et à mesure qu'elle s'étend, car plus l'esprit critique se développe et plus les opinions se diversifient, mieux le besoin d'une telle liberté est senti de tous, et plus profondément il l'est par chacun. La condamnation du jeu, l'interdiction de la mendicité sont déjà en partie passées dans la loi de par la réflexion du législateur. Mais qui oserait soutenir qu'elles sont passées dans les mœurs et correspondent à un sentiment moral commun, vif et spontané? Il viendra pourtant sans doute un moment où l'on *sentira* ce qu'il y a d'immoral et d'odieux

dans le jeu, dans le pari aux courses, dans la loterie et la spéculation, comme nous sentons aujourd'hui ce qu'il y a d'immoral dans le vol ou l'escroquerie purs et simples, sans avoir besoin de réflexion ni de preuves. Les « principes de 89 » ont été incontestablement une œuvre philosophique, puisque c'est même ce qu'on leur reproche; on ne peut guère nier qu'ils n'aient pourtant, en fait, quoi qu'on puisse penser de cette influence, contribué à modifier singulièrement ce qu'on pourrait appeler, par analogie, la conscience politique d'un peuple entier. On embarrasserait beaucoup de Français, en leur demandant pourquoi il ne devrait pas y avoir une religion d'État, de castes privilégiées ou de droits d'aînesse. Ils en sont venus à sentir cela comme ils sentent (et quelquefois plus vivement encore) qu'on ne doit pas mentir ou s'enivrer.

Si donc, au lieu de considérer l'origine proprement dite de la conscience morale, origine dont on ne peut rien dire que de problématique, nous envisageons seulement ses progrès successifs, qui sont comme autant d'origines partielles, nous ne dirons plus que la conscience s'est produite en partie comme un instinct primaire par adaptation spontanée, en partie comme un instinct secondaire par un travail plus ou moins réfléchi; mais nous dirons avec bien moins d'incertitude, qu'à toute époque de son développement la conscience morale comporte deux portions : d'un côté, la conscience faite, passée à l'état d'instinct et que l'individu reçoit telle quelle et très passivement de la société; de l'autre, la conscience qui se fait et qui se cherche, et qui se fait par la réflexion et le calcul; elle se fait sans doute conformément à certaines directions générales de la conscience déjà faite; mais elle y ajoute ou même y corrige sans cesse quelques éléments, et les résultats de cette élaboration, à l'inverse de ce qu'on remarquait de la conscience faite, sont livrés par l'individu à la société, et passent d'une élite qui découvre à une foule qui imite, de la loi qui innove dans la coutume qui maintient[1]. Et peut-être à toute époque y a-t-il un certain équilibre entre ces deux éléments. Car, si l'homme le plus primitif a moins de connaissance et moins de réflexion, en même temps que ses moyens d'action sur ses sembla-

1. Nous pourrions reprendre ici notre comparaison avec la théorie de l'instinct si nous acceptons cette vue de M. Périer qui nous paraît on ne peut plus juste : « C'est à ce point de vue de l'identité fondamentale de l'instinct et de l'intelligence, de la possibilité de leur alliance à tous les degrés qu'il faut se placer lorsqu'on veut apprécier les faits étonnants que présente l'histoire de tous les animaux sociaux. » *Physiologie et anatomie comparées*, p. 201.

bles sont moindres, en revanche il y a aussi pour lui une plus grande marge à l'invention; il reçoit plus passivement le legs social, mais en même temps ce legs est moins considérable et moins ancien. L'homme cultivé, au contraire, a plus de personnalité, son esprit est plus indépendant et plus original; ses moyens d'action sur ses semblables (livres, journaux, facilités de transport, associations) sont relativement énormes; mais énorme est aussi la quantité des éléments déjà fixés, et bien plus ancienne leur fixation; le corps social aussi, plus vaste, plus systématisé, forme une masse plus difficile à mouvoir et à modifier; par là encore l'action de l'idée nouvelle est ralentie.

Il est donc finalement impossible, lorsqu'on analyse les facteurs de la conscience morale d'éliminer la réflexion et le calcul. Or quel autre objet semble-t-il possible de donner à une réflexion morale, à un effort moral conscient sinon le bien social? Il semble seul assez concret pour être l'objet d'un sentiment efficace, assez objectif pour prévenir les écarts, assez impersonnel pour soutenir le désintéressement. En tout cas les difficultés qu'on prétend trouver dans le caractère finaliste de ce principe, et dans la nécessité d'attribuer un certain rôle à la réflexion, à l'initiative intelligente ne sont nullement insolubles, on le voit. Au contraire, les faits, à cet égard, confirment de nouveau l'hypothèse. Ici encore ce qui paraît avoir échappé à la philosophie sociale que nous combattons, c'est le côté dynamique et génétique du problème. Elle s'est attachée à considérer la conscience faite, et l'a trouvée plus ou moins réductible à un instinct, à un mécanisme irréfléchi, à une adaptation passive, à un processus d'assimilation. Elle n'a pas suffisamment considéré, dans les accroissements successifs de la moralité, qui nous dispensent de remonter jusqu'à une insaisissable origine, le processus de la conscience qui se fait.

Peut-être au lieu des principes, serait-on tenté d'envisager les résultats, et pour prouver que le bonheur général n'est pas la fin proposée à l'homme par la conscience morale, de soutenir que le bonheur général ne s'accroît guère [1]. Nous ne pouvons discuter ici

1. Durkheim, p. 156 et suiv. Il est vrai que l'auteur considère ici uniquement la question de savoir si la recherche du bonheur est la cause de l'évolution sociale dans le sens de la division du travail. Mais il est clair que tous les arguments qu'on oppose à l'idée de la recherche du bonheur général retomberaient sur notre thèse, et nous ne pouvons négliger ceux-ci. D'ailleurs nous prétendons non pas expliquer l'évolution sociale, mais seulement définir l'objet de la moralité par l'intérêt social; la moralité peut sans doute devenir à son tour un facteur de cette évolution, mais un entre beaucoup d'autres.

cette thèse en elle-même; on sait à quelles interminables controverses elle a donné et peut encore donner lieu. Mais la question est de savoir si même supposée exacte, elle pourrait nous être opposée. Comment en effet, de ce que le bonheur social reste stationnaire, pourrait-on en conclure qu'il n'a pas été cherché instinctivement ou intelligemment? Cela prouverait simplement qu'on n'a pas réussi à l'obtenir. Dira-t-on jamais : voyez ce commerçant; il n'a pas cherché la fortune, car il s'est ruiné? Cette argumentation est ici d'autant moins admissible, que justement (c'est une loi banale) une satisfaction diminue par le seul fait qu'elle dure et que par conséquent le désir même du bonheur nous pousse à rechercher sans cesse de *nouvelles* satisfactions sans que pour cela la somme finale de bonheur soit nécessairement accrue. Le nouveau peut remplacer l'ancien et ne pas s'y ajouter. Ici encore il faut éviter de traiter de semblables valeurs psychologiques et sociales, comme des quantités mathématiques inertes qui, une fois posées, subsistent invariables, et s'additionnent à d'autres semblables. Les satisfactions participent à la vie; elles sont comme les êtres vivants eux-mêmes; elles se développent et meurent suivant une loi immanente; et leur mort n'est que le terme d'une usure qui est leur vie même. On dit encore, et non sans raison, que les sauvages sont aussi contents de leur sort que nous pouvons l'être du nôtre. Mais cela ne veut pas dire qu'ils en soient parfaitement contents, et que partout, à des degrés très différents suivant sa culture, l'homme ne cherche pas à améliorer sa condition. Rien ne saurait donc ici prouver que le bien social ne soit pas en droit ou même n'ait pas été en fait le principe directeur de la moralité. On exagère d'ailleurs constamment la part du mécanisme lorsqu'on parle de l'empire des besoins, des nécessités de l'existence, etc. Car ces causes n'agiraient pas comme elles le font si elles ne se traduisaient subjectivement par des désirs, des craintes, des satisfactions ou des peines. En tant que causes extérieures, elles n'auraient aucune action, et prétendre tout ramener à de semblables causes, c'est comme si l'on disait que mécaniquement la pluie chasse les promeneurs des rues : elle ne chasserait personne, s'il était indifférent aux gens d'être trempés.

En résumé, on voit que l'argumentation dont on se sert, au point de vue dynamique, contre l'explication de la genèse de la moralité par l'idée d'intérêt général est à double tranchant : d'une part certaines institutions ou coutumes sociales comportent des utilités si

subtiles et si cachées qu'elles ne peuvent guère avoir été prévues ou voulues par les sociétés qui les ont acceptées; d'autre part on croit découvrir d'autres règles qui se sont introduites et imposées quoique inutiles ou même nuisibles. On ne peut sans doute prétendre que ces deux arguments, quoique inverses, se contredisent; ils pourraient être vrais ensemble. Mais aucun des deux n'est décisif. D'un côté il est clair que la science peut découvrir dans certaines formes de la vie sociale des utilités cachées dont on n'a pu se rendre compte primitivement. Par exemple si la vie familiale contribue à accroître la longévité ou à diminuer le nombre des suicides, il paraît clair que ce n'est pas ce qui a pu directement en développer l'organisation. Mais en quoi cela exclut-il l'hypothèse que d'autres utilités plus frappantes avaient été en cause? C'est comme si l'on disait : la gratitude des hommes pour les bienfaits du soleil n'a été pour rien dans le culte qu'ils lui ont voué [1] si souvent; car ce sont seulement les savants modernes qui ont découvert le rôle de ses radiations dans les fonctions de la chlorophylle, et par suite dans le développement de toute vie de notre globe. Était-il donc nécessaire de connaître ce détail pour rapporter à la chaleur solaire la poussee printanière des végétaux et le précieux jaunissement de la moisson? D'ailleurs, à côté des utilités inattendues que l'on obtient par surcroît, il arrive souvent aussi qu'avec les avantages poursuivis, on rencontre des inconvénients imprévus. On a cru par exemple, aux Indes, aboutir à la destruction du cobra-capello, ou serpent à sonnettes, qui y fait tant de ravages, en allouant une forte prime par tête de serpent apportée aux autorités. Or il s'est trouvé qu'on a encouragé l'élevage absurde et dangereux, mais devenu rémunérateur, de l'engeance condamnée à mort. Mais par là nous répondons déjà au second argument. Car si l'on constatait dans l'organisation des sociétés humaines et l'établissement des prescriptions morales cette sorte d'infaillibilité qu'on attribue communément à l'instinct, on pourrait être tenté de chercher la cause de ces faits, comme on s'est plu à le faire pour l'instinct, en dehors du calcul et de la réflexion. Mais justement les erreurs mêmes que l'on constate cadrent parfaitement avec les conditions de toute élaboration plus ou moins consciente. L'erreur, en un sens, atteste l'effort de la connaissance, et la bizarrerie même de certaines pres-

1. Lubbock, *Origines de la Civilisation*, p. 312 : « Dans les pays chauds on regarde ordinairement le soleil comme un être malfaisant; c'est le contraire dans les pays froids. »

criptions nous porte légitimement à penser qu'elles ont leurs origines dans quelque volonté humaine. Si par conséquent certaines règles morales communément acceptées ne sont pas, en fait, adéquates à l'intérêt général, on ne saurait en conclure que l'intérêt général n'en ait pas été le principe directeur et le ressort.

Si enfin on peut soutenir, comme nous l'avons fait, que conformes ou non actuellement à l'intérêt général, suscitées ou non par ce mobile, les règles de la moralité tendent de plus en plus à s'y conformer, et surtout à s'en inspirer, si encore à ce point de vue on considère dynamiquement la direction que prennent les faits, et non plus statiquement un simple état de choses nos conclusions se trouvent encore fortifiées. Car enfin une telle tendance serait encore un fait, et une loi de la nature. Bien incomplet et bien peu scientifique serait l'empirisme qui se refuserait à en tenir compte. En vain prétendrait-il substituer partout des questions de fait à des questions de droit, des nécessités naturelles à un idéal humain, et nous interdire de juger. Ce besoin même de juger les actes et les règles est un fait réel, cette exigence critique de notre esprit, qui veut voir justifier les obligations qu'il accepte, est une nécessité de notre nature; nos conceptions idéales sont une force qui est en partie dérivée de l'évolution même, et en partie la régit. Or nous croyons constater qu'en fait les appréciations morales et politiques invoquent de plus en plus explicitement ce criterium de l'utilité général. Les individualistes combattent les socialistes en arguant du gaspillage de forces qu'impliquerait le régime socialiste; les socialistes répondent en soutenant que ce gaspillage est encore pire dans le régime de la concurrence. Les incroyants opposent aux théologies les guerres sanglantes et stériles, les disputes oiseuses, l'inertie intellectuelle qu'elles ont produites; les croyants louent surtout les effets salutaires qu'elles auraient sur les mœurs publiques et privées et les réformes qu'elles ont inspirées; la question d'intérêt public passe dans l'esprit des uns et des autres au premier plan et la préoccupation de la vérité intrinsèque des dogmes passe au second; on va même jusqu'à défendre le dogme presque uniquement par l'excellence de la morale sociale qui s'y trouve liée. Au pape du *Syllabus* succède le pape de l'*Encyclique sur la condition des ouvriers*, et inversement, parmi les adversaires, on ne se donne plus guère, comme autrefois, la peine d'attaquer le dogme, mais on attaque la politique et le rôle social de l'Église. Il est impossible, ce nous semble, de méconnaître enfin que cette fameuse question sociale

qui domine notre temps est une question d'intérêt général. Les principes de pure politique n'intéressent plus guère personne par leur « forme », mais seulement par la « matière » sociale qu'ils comportent. Les libéraux ne font plus guère de la liberté, ni les socialistes de l'égalité de véritables fins en soi, mais seulement des conditions d'un plus grand bonheur social. Il semble donc que le principe de l'intérêt général ne soit pas seulement soutenable comme une vérité de fait, mais qu'il soit en même temps le mieux approprié à la solution de la crise morale de notre temps, par cela même qu'il rencontre l'adhésion tacite ou expresse des doctrines les plus diverses. Nous sommes ainsi conduit au seuil de la question proprement morale de la valeur pratique de ce principe. Nous nous y arrêtons puisque nous avons voulu borner notre étude à en examiner la vérification sociologique.

Conclusion.

En terminant nous tenons à limiter nous-même la portée que nous attribuons à notre thèse. Le rôle que nous prêtons au principe de l'intérêt général est un rôle déterminé et restreint ; il appartient à la catégorie des « principes propres ». Ce serait celui de la morale proprement dite.

Ainsi d'un côté nous ne prétendons nullement ramener à ce principe l'évolution sociale tout entière. Nous reconnaîtrons sans difficulté que celle-ci comporte nombre de facteurs d'un autre ordre. Le climat, la situation et la configuration géographiques du pays, les productions multiples de la nature et bien d'autres causes encore contribuent à déterminer les événements sociaux, à produire des modifications internes et externes, les mouvements moléculaires et les mouvements de translation de société, leur structure au dedans ou leur action au dehors. Mais aussi toutes ces causes n'intéressent la morale que d'une manière indirecte. Elle concerne l'action de l'homme sur l'homme, et non l'action des choses sur l'homme. Il y a plus ; le jeu même des facteurs proprement humains, en tant qu'il se développe naturellement, n'est pas non plus l'objet direct de la morale ; les transformations des croyances, les changements du goût, les réactions réciproques des besoins, tout cela n'a rien en soi de moral. Ainsi l'action même de l'homme sur l'homme, en tant

qu'elle est automatique et spontanée, ne donne lieu à aucun jugement moral. La sociologie entière par conséquent en tant qu'elle s'efforce de poser des lois naturelles de ces phénomènes fournit donc sans doute à la morale des données absolument indispensables, mais par elle-même elle n'est pas plus la morale que la physiologie n'est la médecine ou l'hygiène. La morale est une science pratique, non une science pure; elle vise une application, non une simple vérité. Comme le disait Aristote, nous n'aspirons pas seulement à *connaître* le bien, mais à le posséder. Or pour passer de la connaissance à la pratique l'idée de fin est indispensable. La connaissance par elle-même ne pose pas de fin. C'est cette fin nécessaire à la morale et qu'il faut intercaler entre la connaissance et l'action que nous croyons pouvoir définir par l'Intérêt général. Le domaine propre de la morale, ce serait donc l'action de l'homme sur l'homme en tant que cette action a son origine dans la volonté, et ses conditions dans la vie sociale.

D'autre part à l'opposite de la sociologie purement naturaliste, nous pourrions rencontrer une autre catégorie de contradicteurs. Ce seraient les idéalistes et les métaphysiciens qui cherchent un sens caché aux profonds sentiments de l'homme et aux grands phénomènes de l'histoire. On pourrait soutenir à ce point de vue encore que les principaux mouvements de l'humanité partent, il est vrai, de quelque grande idée et non de je ne sais quelle impulsion mécanique, mais que de telles idées sont étrangères à toute perspective d'amélioration temporelle de la vie humaine. On ne voit pas trop à quel intérêt de ce genre auraient obéi les Arabes envahissant l'Occident pour répandre leur foi, les Croisés en marchant vers l'Orient à la conquête d'un sépulcre vide. La pure idée du beau chez les Grecs, celle de la justice chez les Juifs, celle de la charité et de l'unité fondamentale de l'humanité dans le christianisme, celle de l'unité politique dans l'empire romain, celle de l'autonomie individuelle dans la race germanique, voilà quels seraient les véritables ressorts des grands efforts civilisateurs que ces noms rappellent. Ce seraient comme des explosions imprévisibles d'une spontanéité morale tout intérieure et absolument exempte de la préoccupation du bonheur social; ce seraient les manifestations, diverses suivant les races, d'une même affirmation primordiale du supra-sensible par la raison humaine, ce seraient autant d'éléments apportés par elle à la construction, à la véritable création d'un idéal humain. Que signifie le

principe de l'intérêt général? Il n'a de sens que par rapport à une structure donnée de société. Or chaque structure dépendrait justement de la forme que chaque peuple a adoptée de l'idéal humain. Voilà la véritable fin qui l'attire inconsciemment ou qu'il poursuit avec conscience. Et il se voue à la réaliser parce qu'il lui attribue une valeur intrinsèque supérieure à toute mesure empirique et sensible tirée de quelque résultat positif. Pour expliquer le dévouement, le sacrifice qu'un tel idéal obtient, non seulement des individus, mais quelquefois des peuples mêmes qui succombent à la tâche de le faire régner, il faut quelque chose de supérieur à toute vie humaine.

Cette théorie est grande et séduisante; on ne saurait même nier que, bien qu'elle n'explique aucun fait en particulier, elle donne cette impression de correspondre à certaines apparences que présentent les grands mouvements de l'histoire ou les plus hautes inspirations morales de l'individu. Il est extrêmement loin de notre pensée de condamner absolument en eux-mêmes ces intéressants nobles efforts de la pensée philosophique. Non seulement ils sont légitimes, mais ils auront toujours cet avantage de nous rappeler sans cesse la réalité des problèmes, la relativité de nos solutions et notre impuissance à atteindre le fond des choses.

Mais le genre de légitimité que présente une spéculation de ce genre est celui de la métaphysique, non celui de la science. Elle est aussi indémontrable qu'inapplicable. Théoriquement elle ne saurait être prouvée. Elle est une interprétation possible des choses, mais non une explication, une vue synthétique de l'esprit, non un résultat analytique de l'expérience raisonnée. C'est une thèse du genre de celle d'un Lamennais soutenant que la matière avait trois qualités fondamentales, impénétrabilité, figure et cohésion, et qu'il existait trois fluides, éther, lumière, magnétisme, parce que Dieu, principe créateur des choses, était une trinité de puissance, d'intelligence et d'amour. Quoique avec moins de bizarrerie, moins de dogmatisme transcendant, et malgré un contact un peu plus intime avec les faits, elle ne saurait entrer dans la science. — Et d'autre part, au point de vue pratique, elle ne saurait directement entrer dans la morale ou du moins la constituer. A supposer qu'elle lui donne sa forme, la poursuite d'un idéal, elle ne saurait en déterminer l'objet et le contenu précis. Il est impossible d'abord de prescrire à l'homme la découverte d'un aspect nouveau de l'idéal. Ce sont là trouvailles du du génie ou inspirations de la grâce, comme on voudra, mais non

pas règles de la conduite. C'est au contraire après coup seulement que nous pouvons faire rentrer les différentes conquêtes de la pensée ou même du cœur dans la notion d'un tel idéal. Dès qu'on essaye de rendre un pareil principe applicable à la pratique, il prend la forme de la poursuite d'un bien social objectif, déterminé, comme dès qu'on essaye d'exprimer dans le langage une intuition, elle revêt l'aspect d'une analyse, d'un raisonnement. Il devient alors impossible de distinguer le commandement de l'idée des exigences de l'intérêt social. Peut-être faut-il qu'un intérêt social revête, au moins à certains moments et dans certaines âmes, l'aspect d'une idée impérieuse par elle-même pour exercer toute sa puissance. Peut-être inversement faut-il qu'ailleurs l'idée ne se révèle que par rapport à une fin extérieure pour justifier son autorité. Dans le premier cas nous aurions une moralité de sentiment et d'intuition plus ardente que sûre, et qui risque de se heurter à la critique; dans le second, une moralité réfléchie, précise dans ses objets, intelligente de ses propres décisions et capable d'en communiquer les motifs, mais dont le danger serait peut-être de dissoudre l'intuition et d'amortir la spontanéité du sens moral.

Laquelle est la plus *vraie*? Lequel est illusoire de ces deux aspects du fait moral? Il est aussi impossible de le dire que de répondre au platonisme s'il nous dit que ce n'est pas la chose qui est réelle mais l'Idée, ou de savoir si c'est le corps qui exprime l'âme ou l'âme qui exprime le corps. Mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il y a un de ces deux aspects de la vérité qui ne saurait entrer dans la science. Si l'utilité sociale est une illusion, c'en est une au même sens où le métaphysicien se plaît à dire que l'espace et le temps sont des illusions. S'il est « fantastique de proposer l'utile comme fin à la conduite [1] », c'est de la même manière qu'il est fantastique de vouloir mesurer une ligne parce qu'elle n'est pas composée d'un nombre fini d'éléments finis.

D'ailleurs c'est peut-être la source de bien des fautes pratiques des individus et des peuples que de s'attacher ainsi à quelque idéal abstrait sans lui donner la forme concrète qui le précise et prévient les écarts. Les déviations fâcheuses du christianisme ou de l'esprit révolutionnaire sont là pour nous avertir que ces impulsions de l'Idée, non rapportées à une matière proprement humaine, peuvent

1. Fragapane. *Contrattualismo e sociologia contemporanea*. p. 166.

avoir les conséquences les plus désastreuses, non pas seulement pour le bien social (en quoi on nous reprocherait une pétition de principes), mais pour le triomphe de l'Idée même. De toute façon il faut bien qu'elle tienne compte du réel sous peine de se détruire. Peut-être ces épreuves sont-elles dans certains cas inévitables, mais on ne peut cependant les ériger en *règle*, et c'est une règle que cherche la morale. Il est si vrai que la découverte et l'introduction dans le monde de ces Idéaux ne sont pas l'objet propre de la morale, que justement dans les grandes crises qui en accompagnent l'apparition et en manifestent le laborieux enfantement, le devoir devient incertain parce que l'intérêt social devient douteux. La conscience ne retrouve son équilibre que lorsque l'idéal nouveau a pris dans le réel assez de consistance pour qu'on puisse reprendre à ce point de vue le criterium de l'intérêt social. Et les initiateurs apparaissent d'ordinaire comme placés au-dessus ou en dehors du jugement moral; ils personnifient la moralité d'une époque, plus qu'ils n'en sont les sujets; ils sont la conscience vivante d'une portion d'humanité et l'on ne juge pas la conscience, car c'est elle qui juge; on les divinise même, et l'on ne juge pas un dieu.

La morale, telle que nous la comprenons, se place donc entre une science purement naturaliste et un idéalisme purement métaphysique, entre l'inconscience et le supra-sensible. L'un et l'autre point de vue nous paraît en fin de compte supprimer la morale *proprement dite*; car d'un côté comme de l'autre l'homme devient l'instrument involontaire d'une destinée dont il ne se rend pas compte et qui est relativement étrangère à sa personne consciente. Il y a hétéronomie dans le premier cas, puisque la finalité que l'homme attribue à son activité n'est que l'épiphénomène d'une nécessité extérieure. Mais il y a hétéronomie aussi dans le second cas : car l'homme y est voué à la réalisation d'une fin qu'il n'a pas choisie et qu'il ne saurait apercevoir distinctement; l'homme phénomène qui seul se connaît et se possède, qui seul est lui-même pour lui-même, est l'instrument d'un Noumène, il est la proie d'une vision qui surgit, on ne sait pourquoi, du fond de la pensée universelle ; il se sent comme le Moïse de Vigny voué à une mission qui l'accable, il est le sujet que l'absolu hypnotise et suggestionne. Un tel rôle peut avoir sa grandeur et nous ne prétendons pas qu'à tout prendre il abaisse l'homme, mais en tout cas il est hypothétique et indéfinissable; et surtout il n'est pas fait pour tout le monde ; il tend à mettre au-dessus

de la loi le génie et l'inspiration. Et qui peut dire où est le génie et l'inspiration?

Ne pourrait-on pas même ajouter qu'en effet cette sociologie qui réalise la Société comme une sorte d'entité supérieure et antérieure aux individus, semble présenter une singulière analogie avec une métaphysique comme celle de Fichte ou celle de M. Secrétan? Cette Société n'apparaît-elle pas comme une sorte de Moi absolu qui se fragmente après coup en une multitude de *moi* particuliers, comme une Humanité qui serait la substance commune des hommes individuels? Le point de vue caractéristique de la métaphysique n'est-il pas précisément d'expliquer les parties par le tout, tandis que le point de vue propre de la science est d'expliquer le tout par les parties. Encore une fois, il est bien loin de notre pensée de condamner la métaphysique, et de déclarer un de ces deux modes d'explication le seul *vrai* à l'exclusion de l'autre. Mais si l'on fait de la métaphysique, au moins faut-il savoir que l'on en fait.

Il n'y a moralité suivant nous que dans la mesure où l'homme se propose distinctement des fins humaines, les adopte d'une manière réfléchie, en entreprend d'une volonté consciente la réalisation. Le savant et le métaphysicien peuvent toujours prétendre que ce choix et cette volonté et cette intelligence sont illusoires, l'un sous prétexte qu'ils ne feraient que traduire un déterminisme externe, l'autre sous prétexte que l'intelligence n'arrive jamais aux raisons dernières et que la vraie liberté est la spontanéité pure du « moi profond », antérieure à toute pensée distincte. Mais aucun des deux ne peut éliminer la donnée de fait, ni éviter la nécessité scientifique de systématiser l'apparence, non plus que le métagéomètre ou le métaphysicien ne peuvent éviter de faire la géométrie réelle en admettant trois dimensions de l'espace et pas davantage. On peut prétendre que l'Intérêt général n'est que la formule de la moralité et n'en est pas le fond. Mais nulle part on ne voit les sciences, surtout les science pratiques, atteindre, ni chercher la connaissance du fond des choses; elles ne le peuvent pas et n'en ont pas besoin. Ce dont elles ont besoin, c'est d'une formule souple et précise à la fois, générale et intelligible bien qu'adéquate au réel; et c'est à nos yeux le cas pour la formule de l'intérêt général. Non que nous accordions par là qu'elle ne définisse pas l'objet réel de la volonté morale : au contraire son principal mérite à nos yeux est d'être éminemment concrète et d'exprimer à la fois l'essence même du *motif* moral et la *fin* de la volonté morale,

de déterminer du même coup la chose à vouloir et la raison proprement morale de la vouloir. Mais nous voulons dire par là que quelque hypothèse qu'on fasse sur les dessous de la moralité, on est obligé de lui donner pratiquement l'Intérêt général pour détermination. L'Intérêt général est à ce fond inconnu ce que dans la parole de l'Évangile semble être l'amour du prochain à l'amour de Dieu : la seule manière d'en définir le contenu, la seule manière de le manifester dans la pratique. Pour la science, le fond (empirique) des choses se confond avec la formule; pour le physicien la chaleur *est* le mouvement même qui permet d'en déterminer les lois.

Reprochera-t-on à ce principe d'être vague? Il ne l'est que justement dans la mesure où l'on voudrait considérer *in abstracto* et en soi un principe essentiellement fait pour l'application. Aucune théorie ne résisterait à ce genre de critique. On ne peut sans doute tirer directement de ce principe tout seul la connaissance d'aucun bien à réaliser, non plus que de la loi de causalité on ne peut tirer aucune des lois réelles de la nature. Mais de l'idée de perfection on ne tirera pas davantage la connaissance de ce qui est parfait, ni de l'idée de solidarité celle des manifestations de la solidarité, ni de l'idée d'amour celle des modes possibles de la bienfaisance, ni de l'idée de coopération celle des matières dans lesquelles il faut coopérer, ni de l'idée de la division du travail celle des cadres que comporte cette division. Mais dès que vous remettez le principe en contact avec la réalité donnée, il reprend (ce qui n'arrive pas pour tant d'autres) un sens relativement précis, quelque délicat que puisse être toujours le problème pratique. Et il a cet avantage de pouvoir s'appliquer, si je puis ainsi m'exprimer, à tout niveau et à toute échelle : il pénètre dans les cas les plus particuliers en même temps qu'il est susceptible des généralisations les plus étendues.

Ce principe paraît donc bien présenter les caractères que doit requérir une morale à la fois scientifique et pratique, à égale distance d'une science qui ne serait pas une morale et d'une spéculation morale qui ne serait pas une science raisonnée ni applicable; il est vrai, mais il est pratique; il est relatif, mais il est vrai.

Et comme l'efficacité d'une morale est en quelque sorte une partie intégrante de sa vérité, il faut dire en terminant que ce principe nous paraît capable de résoudre ce difficile problème de l'action : stimuler la volonté sans retomber dans l'égoïsme, poser une loi de désintéressement sans se heurter à l'indifférence, demander le dévouement

avec quelque chance de l'obtenir. Il subordonne l'individu à la société, en tant qu'il trouve en elle sa règle, et la société à l'individu en tant qu'il est directement appelé, comme agent moral, à la faire être, et que sa bonne volonté lui est représentée comme l'instrument nécessaire et efficace du mieux social.

GUSTAVE BELOT.

SUR LE CONCEPT DU TRANSFINI

1. « La notion de l'infini, dont il ne faut pas faire mystère en mathématiques, se réduit à ceci : après chaque nombre entier, il y en a un autre [1]. » Mais c'est le propre de la métaphysique (et peut-être son utilité) que d'introduire du mystère là où les sciences spéciales n'en trouvent point.

Ainsi voilà, dans la formation successive des nombres entiers, un exemple éclatant d'une opération intellectuelle *abstraite* qui non seulement *peut*, mais encore *doit* se répéter sans terme ; au lieu qu'il y ait nécessité de s'arrêter quelque part (ἀνάγκη που στῆναι), il y a au contraire nécessité de ne s'arrêter jamais. Comme contre-partie de ce fait incontesté, nombre de penseurs se sont crus en droit de décider *a priori* que, pour la même opération sur le *concret*, il fallait appliquer la règle opposée, reconnaître l'existence d'une limite déterminée, sinon déterminable, en d'autres termes, nier l'infini actuel. Comment une telle opinion a-t-elle pu non seulement naître, mais encore s'enraciner profondément, voilà certes, au moins pour moi, le mystère réellement impénétrable.

En tout cas, elle est aussi ancienne que possible ; car avant même Aristote, qui le premier l'a formulée avec précision, elle peut sans doute se réclamer de Parménide, c'est-à-dire de celui qui a commencé d'essayer *a priori*. Quoique d'ailleurs elle soit loin d'avoir jamais rallié l'humanité, elle a naturellement joui, pendant le moyen âge, du même privilège que les autres doctrines péripatéticiennes ; à la vérité, elle a également partagé leur sort au XVIIe siècle et a particulièrement subi le contre-coup de la chute du système

1. J'emprunte cette phrase à mon frère, M. Jules Tannery, *Introduction à la théorie des fonctions d'une variable* (Paris, Hermann, 1886), préface, p. VIII.

géocentrique, auquel elle se trouvait intimement liée. On aurait même pu croire, après Descartes et Leibniz, qu'elle serait définitivement classée au nombre des préjugés surannés, lorsque Kant s'avisa de la faire revivre, et cela avec un tel succès que, pour beaucoup de philosophes, même de tendances très différentes, elle est devenue comme son dogme intangible.

2. Comme l'auteur de la *Critique de la Raison pure* entendait passablement les mathématiques, ses conclusions ont une gravité indiscutable; néanmoins il est malaisé de reconnaître le motif réel qui l'a guidé, si ce n'est que peut-être il aura voulu apporter ainsi plus de symétrie dans la construction artificielle de ses antinomies. D'autre part, nous constatons comme fait, que l'esprit ne s'arrête pas après avoir posé la thèse et l'antithèse et après avoir reconnu (ou cru reconnaître) qu'elles sont également irréfutables.

Que la vérité soit incertaine entre deux propositions *a priori* contradictoires, passe encore; mais dire qu'elles sont également *vraies*, ce serait sans doute abuser du mystère, même en métaphysique. Je considère donc comme infiniment probable que, de ceux qui admettent la possibilité de l'infini actuel, et de ceux qui la nient, les uns se trompent, les autres ont raison; la véritable antinomie consiste en ce que ceux qui ont raison n'ont pas, pour cela, droit de regarder les autres comme ayant l'esprit faux.

L'impossibilité de concevoir l'infini actuel (qu'après une étoile, il y en aura toujours une autre, comme après un nombre entier, il y en a toujours un autre), cette impossibilité, dis-je, n'est pas un fait général; mais, sans aucun doute, elle est réelle pour un certain nombre d'esprits, et j'ajouterai, d'esprits véritablement distingués; la différence entre la constitution des intelligences sous ce rapport tient évidemment à des dispositions spéciales, à des habitudes (ἕξεις) acquises, à un pli pris dans un sens ou dans l'autre; en tout cas, ni pour la thèse, ni pour l'antithèse, on ne peut parler d'une nécessité absolue; la nécessité est relative à tel ou tel individu déterminé.

Comment le pli se prend-il? une fois arrêté, est-il réellement définitif? voilà ce qui serait intéressant à connaître. La métaphysique aura fait un grand pas, lorsque les penseurs, arrivant au terme de leur carrière, voudront bien se désintéresser de la lutte des écoles et nous raconter simplement et fidèlement comment se sont formées leurs convictions et s'il leur est arrivé d'en changer. Mais pour se

figurer que l'on puisse, par le raisonnement, forcer quelqu'un à reconnaître qu'il peut concevoir ce qu'il a trouvé lui être inconcevable, ou au contraire qu'il y a une absurdité dans une conception qu'il ne s'est formée qu'après examen de l'antithèse,

Il faut être ignorant comme un maître d'école.

3. C'est assez dire que je n'ai pas, au moins pour aujourd'hui, l'intention de m'attaquer à ceux qui nient l'infini actuel; je voudrais seulement indiquer comment le vieux jeu des passes d'armes sur ce terrain pourrait être diversifié pour ceux qui le trouveraient quelque peu suranné [1].

Le fait est que l'analyse de Kant est incomplète et qu'entre la thèse et l'antithèse : l'univers est fini; — l'univers est infini; il y a place pour une troisième affirmation, tout aussi justifiée *a priori* : l'*univers est transfini*.

Ce prédicat est celui qui a été adopté, depuis quelques années, par le mathématicien George Cantor pour désigner un concept dont la définition exacte lui est due et qu'il avait commencé par qualifier moins heureusement d'*infini proprement dit* [2]. Je vais essayer non pas d'exposer à nouveau la construction *abstraite* de ce concept, mais d'expliquer *in concreto* ce dont il s'agit.

4. Je commencerai par appeler l'attention sur un postulat qui concerne les applications de la mathématique en général, et qui, jusqu'à présent, n'a pas été, que je sache, suffisamment mis en lumière.

Soit un ensemble concret, par exemple celui des grains de blé contenus dans un sac; j'admets *a priori* (c'est-à-dire je postule) que cet ensemble est dénombrable; que, si je me donnais la peine de compter les grains de blé un à un (ce à quoi d'ailleurs je me refuserai toujours), je trouverais un nombre entier, déterminé et fini. De cela il n'y a aucune démonstration et il ne peut y en avoir, car, si je puis construire abstraitement un nombre plus grand que tout nombre construit de même abstraitement, je n'en puis rien conclure pour le passage au concret.

Toutefois je suis conduit à transformer ce postulat : si, en effet,

1. Il me suffit de renvoyer, pour le fond même de la question, à la remarquable thèse récemment soutenue par M. G. Milhaud.

2. C'est sous ce nom que j'ai déjà parlé de ce concept dans la *Revue philosophique* d'octobre 1885 : *Le concept scientifique du continu*.

j'admets d'une part que les dimensions du sac (que rien ne m'empêche de supposer aussi grandes que je veux, même *in concreto*) sont mesurables avec une unité déterminée, le mètre par exemple; d'un autre côté, que le volume d'un grain de blé est, en tout cas, supérieur à une fraction déterminée de l'unité de volume correspondante (le mètre cube), il m'est aisé de trouver un nombre que je construirai abstraitement et qui sera nécessairement supérieur à celui que pourra donner le dénombrement effectif de l'ensemble. Il me suffira de répéter le raisonnement d'Archimède dans son *Arénaire*, traité qui a précisément pour objet de trouver un nombre supérieur à celui des grains de sable que contiendrait une sphère ayant pour rayon la distance du centre de la terre à celui du soleil.

Si je reprends les deux hypothèses que j'ai admises, je vois que mon postulat se ramène au suivant : toute dimension déterminée concrète est mesurable, si grande ou si petite qu'elle soit, ou en d'autres termes étant donnée *in concreto* une droite AB dont les extrémités sont fixes, il est certain *a priori* :

1° Que si elle est plus grande que l'unité de longueur, et que partant du point A je porte cette unité autant de fois qu'il sera nécessaire pour arriver à l'extrémité B, je dois forcément atteindre cette extrémité, sinon la dépasser;

2° Que si au contraire elle est plus petite que l'unité de longueur, je puis diviser cette unité en un nombre entier et déterminé de parties assez grand pour que l'une de ces parties soit inférieure à la droite AB.

5. Des deux propositions que je viens d'énoncer, je ne m'attacherai à considérer que la première; la seconde en effet concerne une notion (celle du continu) essentiellement distincte de celles que je tente d'éclaircir.

Nous sommes évidemment en présence d'un jugement synthétique absolument *a priori*; il offre les caractères distinctifs de l'espèce, la nécessité et l'universalité; si l'expérience a pu conduire à le formuler, elle est impuissante à le vérifier au delà de certaines limites relativement restreintes; enfin ce jugement ne peut être ramené à un autre de forme plus simple.

Mais la nécessité que je reconnais à ce jugement et à laquelle je me soumets de mon plein gré, j'ignore quel en est le mécanisme; agit-il de même sur les autres intelligences, je ne le sais pas et je n'ai pas le droit de le préjuger, avant d'avoir constaté ce qui en est.

L'utilité des discussions métaphysiques consiste précisément dans des constatations de ce genre; il est clair d'ailleurs que, dans ces discussions, si je rencontre un contradicteur, j'ai toute liberté pour défendre mon postulat, pour en faire ressortir la commodité, la simplicité, les avantages de toute sorte qu'il présente pour la coordination des faits empiriques, mais je ne puis imposer une nécessité à qui ne la reconnait pas; d'autre part, quand même je ne constaterais aucune contradiction, il me serait impossible d'être assuré de l'unanimité dans le présent, dans le passé et dans l'avenir.

Je suis donc conduit à concevoir la possibilité d'un jugement synthétique *a priori* contradictoire, par lequel il serait affirmé qu'une droite AB d'extrémité fixe peut être telle qu'en portant l'unité de longueur sur cette droite à partir d'une extrémité, on n'arrivera jamais à l'autre.

J'appelle *transfinie* une droite de cette sorte.

6. Pour avoir constitué le concept analytique d'une droite transfinie, je n'ai nullement droit de dire qu'elle est mesurée par un nombre transfini, puisque je la conçois au contraire comme ne pouvant être mesurée par aucun nombre déterminé assignable. Toutefois je remarque qu'entre une droite transfinie et une droite indéfinie, il y a une différence au point de vue de la limite idéale de l'opération de mesure. Pour la droite indéfinie, cette limite n'existe en aucune manière; pour la droite transfinie, elle est au contraire conçue comme fixe et d'autre part comme susceptible (si on considère des droites transfinies différentes) d'augmentation ou de diminution dans les mêmes conditions que les nombres finis. M. Georg Cantor a donc pu, par analogie avec la construction du concept de nombre incommensurable fini, comme limite d'une série donnée de nombres commensurables finis, construire le concept de nombre transfini déterminé, tandis que celui de nombre infini, ou bien est absolument vide, ou entraîne forcément l'indétermination. Mais il est inutile, pour mon objet, de m'arrêter plus longtemps à ce concept de nombre transfini; il me reste à montrer que l'admission du postulat sur lequel repose le concept de droite transfinie n'est nullement une hypothèse oiseuse, qu'elle a eu lieu historiquement, bien plus qu'elle correspond à la véritable doctrine d'Aristote.

7. On sait que le Stagirite niait l'infinitude, non seulement de l'univers, mais même de l'espace. L'univers est donc pour lui limité (πεπερασμένον, ὡρισμένον); cependant il ne le considère nullement

comme ayant des dimensions susceptibles d'être mesurées, et il s'explique très nettement à ce sujet (*Phys.*, III, 6, 206, B, 15 et suiv.), dans le passage dont je vais donner la traduction.

« Par addition (κατὰ πρόσθεσιν), il peut y avoir un infini en puissance (indéfini variable), qui, en un certain sens, correspond à l'infini par division (nombre indéfini des parties obtenu par la dichotomie répétée sans limite); on peut en effet toujours prendre en dehors (de cet indéfini variable) et lui ajouter quelque chose de nouveau; *cependant il ne dépassera pas toute grandeur déterminée*, comme l'infini par division peut dépasser tout nombre (déterminé); il restera toujours inférieur. Il ne serait possible que l'infini, même en puissance, dépassât par addition toute grandeur que si, par accident, il y avait un infini en acte, comme le pensent les physiologues qui croient à l'existence, en dehors du cosmos, d'un corps infini, soit l'air, soit toute autre substance analogue... En fait, l'infini est le contraire de ce que l'on dit; car ce n'est pas ce en dehors de quoi il n'y a rien, mais bien ce en dehors de quoi il y a toujours quelque chose... ce en dehors de quoi il n'y a rien, c'est le complet et le tout (τέλειον καὶ ὅλον). »

Ainsi, pour Aristote, il y a un indéfini variable concret, qui se forme par addition successive et sans fin de quantités toujours égales; mais il reste toujours inférieur à la totalité limitée; il s'ensuit qu'on ne peut qualifier cette totalité de *finie*, qu'au contraire elle est *transfinie*, au sens que nous avons donné à ce terme.

8. A la vérité, quelques lignes plus haut (*Phys.*, III, 6, 206, B, 9 et suiv.), là où Aristote parle de l'infini par division, on trouve un texte absolument contradictoire. Après avoir dit qu'en diminuant toujours dans le même rapport une longueur limitée (par exemple, en prenant la moitié, puis la moitié du reste, et ainsi de suite), on n'arrive jamais à l'épuiser, le Stagirite remarquerait que si, au contraire, on la diminuait toujours d'une même quantité déterminée, on parviendrait nécessairement au terme. Il est clair que cela ne peut se dire d'une quantité transfinie qu'on diminue de quantités finies; elle reste toujours transfinie.

Je n'hésite pas à regarder cette remarque incidente [1], qui est absolument inutile à l'ordre des idées, comme une interpolation

1. Ἐὰν δ'οὕτως αὔξῃ τὸν λόγου ὥστε ἀεὶ τι τὸ αὐτὸ περιλαμβάνει μέγεθος, διέξεισι, διὰ τὸ πᾶν τὸν πεπερασμένον ἀναιρεῖσθαι ὁτῳοῦν ὡρισμένῳ. Simplicius ne paraît pas connaître ce dernier membre de phrase.

ancienne due à quelque disciple qui aura voulu faire montre de son savoir géométrique, mais qui a su prouver seulement qu'il n'avait nullement compris la pensée du maître [1].

Il est certain que déjà les successeurs immédiats ont plus ou moins méconnu cette pensée profonde, quoiqu'elle fût la seule qui permît d'écarter les objections des géomètres contre la négation de l'infinitude de l'espace. Ainsi, quand Eudème rapporte le célèbre argument d'Archytas pour prouver l'existence du vide en dehors du cosmos (si je suis transporté à la limite et que j'étende mon bras en dehors, qui m'en empêchera?), il ne lui oppose que des subtilités peu heureuses. Il me semble que la véritable réponse d'Aristote aurait été que l'on ne peut se supposer transporté en acte à la limite du cosmos.

Cependant, s'il a fallu attendre jusqu'à notre siècle pour que le concept du *transfini* fût réellement retrouvé et élucidé, la tradition de la véritable doctrine d'Aristote n'a nullement été défigurée par les commentateurs. On la retrouve même, sous une formule assez heureuse dans Pline (*Hist. nat.*, II, 1, 2) : « Mundus... infinitus ac finito similis... furor est mensuram ejus animo quosdam agitasse ».

Simplicius conservait encore la même tradition quand, commentant Euclide [2], il dit, à propos du premier postulat de construction (que entre deux points donnés on peut toujours mener une ligne droite) :

« Necesse est hoc postulare quum imaginatio adjumentum elementorum geometriæ sit. Sed in ipsa rerum natura temere ageret qui postularet ut recta linea ab Ariete ad Libram duceretur. »

9. Si d'un autre côté on remonte avant Aristote et à l'origine même des spéculations sur ce sujet, il semble bien que ce soit en réalité comme pratiquement *transfinis* qu'aient été conçus tout d'abord les ensembles concrets, auxquels on appliquait couramment la qualification d'innombrables. Si, par exemple, dans la réponse à Crésus (Hérodote, I, 47), Apollon Delphien déclare qu'il connaît le nombre des grains de sable et la mesure de la mer, il est clair qu'il s'agit là

1. Au même interpolateur est dû également le membre de phrase qui précède et annonce la remarque suspecte : μὴ τὸ αὐτό τι μέγεθος τῷ ὅλῳ περιλαμβάνων. Simplicius en connaît une autre leçon qui ne doit pas davantage appartenir à Aristote.

2. Ce commentaire n'existe qu'en débris dans un texte arabe récemment publié et traduit par MM. Bœsthorn et Heiberg : *Codex Leidensis*, 399, 1 (Copenhague, 1893).

de mesures et de nombres déterminés, mais qu'un dieu seul peut savoir, car ils dépassent les facultés humaines. C'est évidemment contre cette conception, encore confuse et grossière, qu'est surtout dirigé l'*Arénaire* d'Archimède, dont j'ai rappelé l'objet ci-dessus.

Il est enfin très remarquable que les premiers géomètres grecs aient en fait reconnu, au moins implicitement, la nécessité du postulat de la mesure. Les théorèmes d'Euclide sont aussi bien applicables à des droites transfinies qu'à des droites finies; la doctrine de la mensuration repose sur la définition du rapport : « Deux grandeurs sont dites être en rapport lorsque la plus petite, répétée un nombre de fois déterminé, peut dépasser la plus grande ». Mais il n'est nullement posé en principe que deux grandeurs homogènes (deux droites par exemple) ont nécessairement entre elles un certain rapport; ce n'est que plus tard qu'un énoncé de ce genre fut introduit dans les définitions du livre V des *Éléments*.

Il semble donc bien que la difficulté était connue par les géomètres du temps d'Aristote et qu'ils se sont gardés de la trancher.

PAUL TANNERY.

NOTES CRITIQUES

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE 1893

L'*Année philosophique*, publiée sous la direction de F. Pillon, ancien rédacteur de la *Critique philosophique*. Quatrième année, 1893, 1 vol. in-8, Alcan, Paris, 1894.

Un de nos collaborateurs a déjà eu l'occasion d'exprimer les sentiments de sympathie et de gratitude avec lesquels le monde philosophique accueille chaque année la publication de M. Pillon. Les représentants du néo-criticisme ont donné le spectacle, qui était nouveau en France, d'une pensée consciente de son origine et de son but final, soucieuse également d'indépendance et d'universalité ; ils ont fait voir à quelle hauteur des principes nettement établis étaient capables d'élever même les questions de polémique religieuse ou de politique courante : la *Critique philosophique* a paru pendant près de vingt ans, et on n'y trouvera pas une ligne qui ne tende à une réforme profonde et décisive de la conscience individuelle et de l'esprit national; en un mot ils ont été à la fois des publicistes et des philosophes. Même l'isolement où ils ont paru être, la fermeté parfois opiniâtre de leurs convictions n'étaient pas sans convenance avec une doctrine qui est avant tout une protestation en faveur de la dignité de la personne et de l'inviolabilité du droit. Enfin ils n'ont renoncé à la bataille de chaque jour que pour suivre de plus haut la pensée de leurs contemporains, et aujourd'hui paraît le quatrième volume de l'*Année philosophique* qui contient, avec une critique des travaux publiés en 1893, des études approfondies qui

figurent elles-mêmes parmi les productions les plus dignes d'appeler la méditation des esprits attentifs.

On ne s'étonnera pas que les articles de M. Renouvier et de M. Dauriac, les fidèles collaborateurs de M. Pillon, touchent tous deux aux questions religieuses. Ç'a été l'honneur du néo-criticisme de ne point permettre que la France fût le seul pays où la réflexion proprement philosophique restât étrangère aux problèmes qui agitent si profondément les consciences. Plus d'une fois même on s'est cru en droit d'établir une étroite solidarité entre les thèses philosophiques du néo-criticisme et une conception particulière du christianisme. Dans une note qu'il importe de signaler [1], M. Dauriac proteste, il est vrai, contre cette interprétation qui lui semble malveillante : le criticisme est une doctrine purement philosophique dont la vérité et dont la fortune ne sont nullement liées à quelque confession religieuse que ce soit. Nous prenons acte de cette déclaration catégorique, et il n'est que juste d'ailleurs de reconnaître que le néo-criticisme a toujours tenté de justifier par des arguments d'ordre philosophique des doctrines dont le contenu était purement rationnel. Avouons toutefois que cette déclaration n'est pas de nature à rendre plus claire la conception qu'on peut se faire du néo-criticisme. Et en effet si M. Renouvier nous paraissait fondé à présenter comme une forme nouvelle du kantisme une doctrine qui est par elle-même originale, où les expressions kantiennes qui désignent des concepts fondamentaux : catégorie, phénomène, loi, croyance, liberté, etc., ne semblent employées que pour mieux marquer la différence radicale, l'opposition de leur sens dans les *Critiques* et de la signification que leur donne le néo-criticisme, c'est qu'une inspiration commune, la foi protestante, réunissait des traits dans le détail si divers, et donnait à l'ensemble de ces deux physionomies une expression commune et comme un air de famille. Il nous faut renoncer à cette interprétation séduisante, ou plutôt il conviendrait de distinguer deux aspects dans le néo-criticisme. Tout d'abord l'indépendance pour ne pas dire l'indifférence vis-à-vis des solutions positives : dans une discussion contre M. Sécrétan : *Dieu selon le Néo-Criticisme*, discussion d'une allure primesautière et rapide, M. Dauriac « justifie l'athéisme », tout en laissant la porte ouverte à un « théisme éventuel ». Fondées uniquement sur le principe de contradiction, les thèses du néo-criti-

1. P. 96.

cisme y apparaissent comme des thèses purement limitatives; elles imposent à la pensée des barrières infranchissables; mais en deçà de ces barrières toute liberté est donnée à la pensée comme au sentiment ou à l'action. Le système de M. Dauriac, si l'expression convient encore, est un système discontinu, image parfaite de l'univers discontinu, tel que le conçoit le néo-criticisme. Et ensuite ces points isolés de doctrine sont reliés entre eux par la foi protestante; sans doute le christianisme n'est pas à l'intérieur du criticisme, mais il en serait le prolongement naturel, l'achèvement définitif; tel est du moins le sens que nous donnerions à la très intéressante étude de M. Renouvier : *Étude philosophique sur la doctrine de Jésus-Christ.* D'une part il étudie Jésus en historien, au point de vue de la critique rationaliste. Jésus, selon lui, croit à la fin du monde comme à une catastrophe dont ses premiers disciples seront témoins; voilà pourquoi sa mission pressante est d'inviter les hommes à une série d'expiations morales que justifie l'imminence de la grande transformation. Mais, en même temps, M. Renouvier ne renonce pas à trouver dans les enseignements de Jésus la justification de ses convictions : son interprétation conduit au Jésus fondateur de la morale « protestante », qui considère la personne comme un absolu, et comme un scandale l'ordre naturel du monde qui ne fait pas acception des personnes; elle condamne par suite l'optimisme catholique qui réconcilie l'individu avec l'univers et la morale avec l'histoire, aussi bien que l'évangélisme de Tolstoï qui prêche et voudrait réaliser immédiatement l'anéantissement de l'individualité.

L'article de M. Pillon, suite des remarquables études historiques qui avaient paru dans les *Années* précédentes, ne rompt pas l'unité d'impression qui est le caractère de ce volume. Si M. Pillon a si parfaitement compris la doctrine de Malebranche, s'il l'a victorieusement défendue contre ses critiques, c'est qu'il n'a pas séparé en Malebranche le philosophe et le théologien, et qu'ainsi il a pu suivre le système en toutes ses ramifications, mettre en lumière la solidarité et l'unité organique de toutes ses parties. Est-il besoin de dire la supériorité d'une telle méthode? Il suffit de rappeler que les Allemands qui l'ont pratiquée ont fait de la *Théodicée* un ouvrage classique de philosophie, tandis que nous, avec nos procédés de séparation à outrance, nous ignorons dans nos manuels d'histoire de la philosophie les *Méditations chrétiennes* et le traité *De la Nature et de la Grâce*, où se trouve le développement original de l'optimisme dit leibnitzien. Ce

qu'on a toutefois peine à comprendre, c'est le titre de cette étude sur « Malebranche et ses critiques » : *l'Évolution de l'Idéalisme au* XVIII*e siècle*. Sans doute M. Pillon entend par là que la doctrine de Malebranche est une transition entre le réalisme cartésien et « l'idéalisme nouveau » de Berkeley et de Hume; et sans doute, dans un ouvrage consacré à l'histoire de l'Idéalisme en Angleterre comme celui de M. Lyon auquel M. Pillon rend un constant hommage, il est légitime de chercher dans Descartes et dans Malebranche l'origine de cet idéalisme; mais que le critique, étudiant la philosophie de Malebranche en elle-même, la définisse avant tout comme une préparation à Berkeley et à Hume, cela nous semble inadmissible, deux fois inadmissible, dirons-nous, chez un historien qui est un kantien, et non pas un empiriste; car une telle interprétation ruinerait ce qui est le résultat le mieux établi de la *Critique de la Raison pure*. En effet, si l'idéalisme définit toute réalité comme une réalité mentale, encore cette réalité mentale peut-elle être entendue de deux manières : comme un amas sans lien et sans suite de faits psychologiques, ou comme un système de lois. De là deux idéalismes : l'idéalisme *incohérent* de Protagoras, de Hume, de S. Mill, l'idéalisme *cohérent* qui a été celui des socratiques, des cartésiens, et de l'école kantienne. Le premier a pu être utile comme une critique décisive de l'ontologie matérialiste ou scolastique; pris en lui-même il n'aboutit qu'à des négations puériles qui lui enlèvent toute valeur scientifique. Nous n'admettons donc pas que de Malebranche à Hume il y ait eu progrès de la pensée philosophique, tout au contraire, et il nous paraît tout aussi étrange de jouer sur le mot d'*idéalisme* pour ne plus voir en Malebranche que le précurseur de Berkeley et de Hume, que si l'on jouait sur le mot d'*Académie* pour ne plus voir en Platon que le précurseur d'Arcésilas et de Carnéade.

Reste dans l'*Année philosophique* une dernière partie qui n'est ni la moins intéressante ni la moins significative : la *Revue bibliographique* de M. Pillon. Il paraîtra superflu de louer l'impartialité et la pénétration de ces brèves analyses; il convient d'insister sur la netteté et l'autorité des jugements rendus. Trop souvent, en effet, dans nos Revues, par suite d'une nécessité en quelque sorte matérielle, la critique est faite au hasard du critique; c'est une opinion individuelle qui s'oppose à un autre jugement individuel; si, au contraire, un même esprit peut embrasser tout le mouvement philosophique, s'il peut s'appuyer sur des principes fermes, déjà établis et reconnus par

ailleurs, alors, parce qu'il y a un criterium, il y a une critique. Nous applaudissons donc à la critique doctrinale de M. Pillon; nous souhaiterions même que le caractère doctrinal en fût marqué davantage encore, et, pour cela, que les observations de M. Pillon, au lieu de rester fragmentaires, fussent liées les unes aux autres et formassent un tableau d'ensemble. On se rendrait mieux compte ainsi de l'importance relative des ouvrages parus : peut-être M. Pillon s'astreint-il trop souvent à mettre sur le même plan des ouvrages de valeur ou de portée très inégale, et on ne voit pas pourquoi, par exemple, les thèses des Facultés protestantes sont seules à représenter les travaux d'exégèse et de théologie. D'autre part il deviendrait possible pour le penseur de dégager la tendance générale des esprits, et d'en déterminer le rapport à ses propres tendances. Or c'est là plus qu'une indication utile, c'est une épreuve nécessaire; non certes que l'orientation des esprits, qui ne se laisse d'ailleurs constater que d'une façon très approximative et prête en tout cas aux interprétations les plus variées, suffise pour condamner ou pour justifier; mais toute philosophie doit pouvoir expliquer la pensée contemporaine, afin de la dominer. Épreuve qui, peut-être, serait particulièrement nécessaire pour une doctrine qui n'est pas un système fermé de vérités spéculatives, qui laisse place à des décisions de la volonté libre : si ces décisions ne sont pas absolument arbitraires, c'est en effet qu'elles ont pour objet de satisfaire à des croyances morales; or c'est précisément la question qui se pose : les croyances morales du temps présent sont-elles de nature à trouver satisfaction dans la doctrine criticiste? Dès 1868, pour nous borner à un exemple, dans la première série de l'*Année philosophique*, M. Pillon avait dégagé avec une remarquable pénétration l'influence des idées bouddhistes sur les sentiments moraux et religieux du XIXe siècle. Or, depuis 1868, cette influence, contre le gré du néo-criticisme, a été grandissante; elle se manifeste aujourd'hui sur tous les domaines : à combien de développements littéraires, oratoires, philosophiques la « religion de la souffrance humaine » n'a-t-elle pas servi de thème! Mais suffit-il de signaler l'action de ces idées, comme fait M. Pillon, à propos de chaque livre qui en porte la trace? Suffit-il, comme fait M. Renouvier, d'interpréter l'Évangile autrement que Tolstoï? Ne vaudrait-il pas mieux encore considérer le mouvement dans son ensemble, ce qui permettrait d'en mesurer la profondeur et l'étendue, et d'en faire voir, si cela est possible, l'erreur et le danger?

Ces réflexions nous ont enhardis à tenter de notre côté, et d'un point de vue qui n'est pas exactement celui du néo-criticisme, une esquisse du tableau que M. Pillon eût si excellemment achevé, à soumettre aux lecteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale* un bref examen de ce que la pensée française a produit de plus considérable en 1893. Une telle entreprise paraîtra bien téméraire, et elle le serait en effet si nous avions la prétention de fixer d'un mot la doctrine des philosophes contemporains, et de tirer d'une comparaison sommaire un jugement plus sommaire encore. Mais peut-être aura-t-on plus de bienveillance pour notre travail si l'on estime avec nous que c'est chose également vaine de prétendre ne penser que par soi et de ne vouloir ne penser que pour soi, et qu'il est du devoir de chacun de contribuer à préciser le problème auquel doit s'attacher la réflexion de tous. Peut-être y gagnerons-nous aussi de déterminer une fois de plus, et d'une façon plus concrète, l'objet de cette Revue, de travailler à montrer, contre le préjugé courant, et en prenant pour texte de notre étude la philosophie existante elle-même, que cette philosophie a une orientation déterminée, qu'elle prend conscience de la vérité vers laquelle elle tend, enfin que cette vérité est capable de rallier les esprits et de constituer, par l'accord spontané des tendances individuelles, un public philosophique digne de ce nom. Et alors serait-il présomptueux d'oser croire que nos maîtres accueilleront nos questions respectueuses avec un peu de cette secrète indulgence que le Socrate des dialogues platoniciens conserve pour ses jeunes interlocuteurs, coupables d'avoir voulu lui arracher le dernier mot de sa philosophie, même quand il leur fait observer que leur insistance devient trop vive et leur curiosité presque indiscrète?

Philosophie Théorique.

I

C'est, semble-t-il, l'évolutionnisme qu'il faut prendre pour point de départ si l'on veut se rendre compte de l'état présent des esprits. Les grandes découvertes scientifiques ont été, dans les temps modernes, les sources vives de la spéculation philosophique. Tour à tour cartésiens, newtoniens, darwiniens ont prétendu appliquer à la synthèse intégrale des phénomènes cosmiques le nouveau mode d'explication

qui venait de leur être fourni par la science ; et d'autre part leurs adversaires ont combattu leurs conceptions comme des systèmes du monde et par des raisonnements de philosophie transcendante, quand ce n'a pas été par des arguments moraux et religieux. Puis, au moins pour le cartésianisme et le newtonianisme, qu'est-il arrivé? Quand on a été las des polémiques stériles, on s'est mis à examiner quelle était la valeur intrinsèque des résultats obtenus, on a établi, et par là même limité, leur portée, on a vu la difficulté et l'étendue des problèmes qui restaient à résoudre, et l'on a borné son ambition à appliquer avec succès à l'intérieur d'une science particulière le procédé d'étude récemment découvert. La science a été plus modeste dans le triomphe que dans la conquête : d'abord elle avait prétendu à l'universalité, elle avait menacé de tout envahir, mais c'était seulement pour acquérir le droit de vivre. Les systèmes cartésien ou newtonien de l'univers devaient disparaître ; mais Descartes a fondé d'une façon définitive la méthode des mathématiques modernes, et Newton la méthode de la physique moderne.

En sera-t-il de l'évolutionnisme contemporain comme il en a été du géométrisme cartésien ou de l'atomisme newtonien? Certes l'évolutionnisme, en prenant directement possession du domaine de la vie, donne à la science un contenu plus concret, et la rend plus capable de s'étendre à l'univers entier. Tandis que le mécanisme d'un Hobbes, l'atomisme d'un Condillac ou d'un Rousseau demeuraient des conceptions abstraites, et condamnaient ces penseurs à laisser échapper la réalité même de l'âme ou de la société qu'ils prétendaient expliquer, l'évolution devient histoire, histoire des individus et des peuples, avec d'autant plus de facilité, qu'ayant emprunté quelques-unes de ses conceptions fondamentales à la vieille philosophie de l'histoire de Herder et de Hegel, elle n'a eu qu'à les revêtir de l'habit scientifique qui est la dernière mode du jour. Elle établit ainsi des uniformités et des régularités sur un domaine qui semblait rebelle aux formes de la nécessité, abandonné à la contingence et au pur changement. Les évolutionnistes paraissent près de réussir là où cartésiens et newtoniens avaient échoué et de soumettre définitivement l'univers à une explication rigoureusement mécaniste : ambition suprême de la science.

Et cependant ici encore on peut faire appel au passé pour comprendre l'avenir ; les lois qui régissent le développement de la pensée humaine s'appliquent à l'évolutionnisme comme elles se sont appli-

quées aux conceptions de Descartes et de Newton : dès aujourd'hui on s'aperçoit que l'évolution retourne à la science, et que la philosophie conserve la forme éternelle de ses spéculations. En biologie même l'âge héroïque des synthèses et des polémiques *a priori* paraît avoir pris fin; l'ère de la recherche proprement scientifique a commencé. Ce dont il s'agira désormais, ce ne sera plus d'être pour ou contre l'évolution, mais de la comprendre. L'évolution une fois admise, quelles sont les conditions qui la rendent possible? Tel est le problème que se sont posé ces « émules » de Darwin dont l'ouvrage posthume de M. de Quatrefages nous donne une abondante et précise exposition [1], ainsi que des naturalistes allemands contemporains, Hertwig, Hermann Fol, Weissmann dont les travaux ont été résumés, avec beaucoup de clarté, dans la *Revue philosophique* [2]. Et si M. H. Spencer, dans un court opuscule (*The inadequacy of « natural selection »*) a combattu, sur un ton passionné, comme des adversaires personnels, les partisans de la sélection naturelle, n'est-ce pas que le grand « évolutionniste » s'est alarmé de voir que l'évolution n'était plus, pour ces savants, une loi de l'univers qui se suffisait à elle-même et expliquait tout par elle-même, qu'elle était, à proprement parler, considérée non plus comme une loi, mais plutôt comme un fait, qui dissimulait sous son apparente simplicité un nombre indéfini de lois complexes et obscures? Il faut maintenant, pour assurer le progrès de la science, que ces lois soient découvertes, et leur importance respective déterminée. Grâce à l'évolutionnisme, les sciences biologiques ont une forme de détermination qui leur est propre : elles ont leur méthode; il reste à appliquer cette méthode et à découvrir le mécanisme de l'évolution.

Que deviennent alors ces synthèses métaphysiques autant que positives, dont l'évolutionnisme était le type? Leur « monisme » sera bien morcelé, et leur « base scientifique » bien chancelante. Parcourez l'ouvrage de M. Pioger : *La vie et la pensée* [3], et vous verrez à quelles contradictions se condamne le penseur qui s'impose ce travail étrange : transposer, ou travestir, toute hypothèse scientifique en loi ontologique, faire de tout mode d'explication qui réussit pour les phénomènes, un principe substantiel de l'univers. Et alors, parce qu'il y a une physique, il faut dire que « partout les phéno-

1. Cf. Pillon, p. 310.
2. Voir nos d'avril et de juin 1893.
3. Cf. Pillon, p. 230.

« mènes se réduisent à des questions de transmission et de trans-
« formation de mouvements et non à des corps supposés inertes
« (atomes ou corpuscules) devenant la cause, en tant que masse, de
« cette transmission et de cette transformation [1] ». Parce qu'il y a une chimie, il faut dire que « la plus simple molécule d'albumine est « composée de 882 atomes équilibrés ensemble dans un état moyen « d'oscillations on de girations réciproques [2] ». Et ces deux hypothèses, relatives à deux sciences différentes, seront introduites d'emblée dans une même métaphysique où elles deviennent incompatibles. Ou bien supposez que le mot de sensibilité ait reçu deux sens, un sens physique ou physiologique et un sens psychologique; alors il faudra, pour sauver le monisme, fermer les yeux sur cette dualité, et l'on dira indifféremment, comme avait fait M. Spencer, ou que la conscience est « la *manifestation*.... de la solidarité sensitive ou mutuelle dépendance des parties dont l'ensemble constitue l'individualité organique de la personne morale [3] », ou que « la sensibilité dans ses *manifestations* objectives se traduit nécessairement par un phénomène de contractilité musculaire [4]. » Mais qu'importe? Rien n'est fait encore puisque, de l'aveu de M. Pioger, « nous ne pouvons pas comprendre comment une excitation extérieure, un ébranlement nerveux, une vibration moléculaire, c'est-à-dire un fait physique.... peut être coordonné à d'autres faits dits psychiques, c'est-à-dire immatériels, idées, jugements ». Et ce problème en effet avait embarrassé Descartes et Malebranche; mais « c'est qu'on est généralement peu disposé à le soumettre à l'analyse scientifique [5] » : au point de vue de l'analyse scientifique, « ce n'est *ni en nous ni dans les choses* que sont les propriétés que nous attribuons soit à l'objet de notre sensibilité, soit au fait de notre sensibilité elle-même, mais c'est *dans le rapport des choses avec nous* [6] ». D'où le matérialisme conclut, d'une manière inattendue, que, tout se définissant en fonction des choses, il ne subsiste en dernière analyse que les choses elles-mêmes. Or Leibnitz avait, lui aussi, posé l'esprit comme une fonction de l'univers, mais il savait que par là il ne diminuait aucunement la part de l'esprit dans le monde; car, si l'idée scientifique de fonction est celle qui exprime

1. P. 74.
2. P. 215.
3. P. 126.
4. P. 67.
5. P. 120.
6. P. 68.

avec le plus d'exactitude et de profondeur la nature de la connaissance, on n'a pas le droit d'user de ce concept pour prétendre réduire tout l'univers à un terme fixe, à une substance, matière ou force. Réduire, c'est encore mettre en rapport; la détermination d'une fonction permet de substituer l'étude d'un terme à l'étude d'un autre terme, mais non pas l'existence de l'un à l'existence de l'autre. Le matérialisme n'est donc un substantialisme qu'en apparence; ramené aux démonstrations sur lesquelles il se fonde, il n'est que relativisme et idéalisme. Il implique ce qu'il croit expliquer et sous-entend ce qu'il a l'air de résoudre. En définitive, de même que la philosophie du sens commun est absurde parce qu'il est contre le sens commun que le sens commun soit philosophe, de même la philosophie de la science est absurde parce qu'il est antiscientifique que la science soit métaphysique.

II

Donner à l'évolutionnisme conscience de lui-même en le dégageant de toute confusion logique, en mettant en lumière les postulats qu'il suppose, substituer, en un mot, à une métaphysique honteuse une philosophie légitime, telle est l'œuvre que s'est proposée M. Fouillée et à laquelle il consacre depuis plusieurs années l'effort infatigable d'une intelligence toujours accueillante aux faits et bienveillante aux idées. La thèse posée dans l'*Évolutionisme des Idées-Forces* s'est enrichie, en 1893, de la *Psychologie des Idées-Forces* [1], ouvrage d'une importance capitale dans une doctrine qui se présente comme un monisme psychologique. La conscience, disaient les matérialistes, est une représentation de l'objet matériel ; mais une pure représentation est, par définition, éternellement passive ; elle ne peut intervenir dans la succession des phénomènes mécaniques et physiques, elle est un phénomène surérogatoire, un épiphénomène. La notion de phénomène surérogatoire, retourne M. Fouillée, est une notion contradictoire dans l'univers de la science, car un phénomène n'est défini que par ses propriétés, c'est-à-dire par son action sur d'autres phénomènes ; la conscience n'est donc pas un épiphénomène, elle ne peut être conçue comme une simple représentation. Ce qui donne à la conscience son véritable caractère, ce qui la fait irréductible au physique et à l'extérieur, ce n'est pas, comme le pensait Kant, le représentatif et le

1. Cf. *Revue de Métaphysique*, Pillon, p. 221, et nov. 1893.

formel, c'est la sensation dans ce qu'elle a de spécifique, d'indécomposable. Mais la sensation elle-même ne doit pas être entendue, comme font les empiristes, au sens d'un atome inerte, qui ne peut recevoir d'impulsion que du dehors; le fond, la racine de la sensation, c'est l'activité, l'appétition. De ce point de vue seul, selon M. Fouillée (et il a déterminé en effet avec beaucoup de précision le point de vue où se place proprement le psychologue), une psychologie intégrale est possible. La mémoire, par exemple, avec ses divers moments, conservation, association, reconnaissance des idées, ne peut s'expliquer en dehors de l'hypothèse d'une appétition, d'une force consciente fondamentale. De ce point de vue seul, on peut concevoir comment les idées soi-disant abstraites agissent et vivent, et sont des *forces*. Les idées de temps et d'espace, les idées d'absolu, d'infini et de perfection, l'idée de liberté sont des *idées-forces*; leur action psychologique constitue et définit leur valeur métaphysique.

L'évolutionnisme est donc devenu avec M. Fouillée une doctrine philosophique, l'esprit a été réintégré dans l'évolution. Mais précisément cette réintégration n'entraîne-t-elle pas la doctrine des idées-forces — et M. Fouillée serait peut-être le premier à le reconnaître — à une sorte de compromis entre le matérialisme absolu et l'idéalisme absolu? La pensée, entendue au sens de M. Fouillée, n'est-elle pas, selon l'expression anglaise, une sorte de *matière-esprit* qui ferait du monisme psychologique comme une doublure du monisme matérialiste? La pensée est identifiée par M. Fouillée à la conscience, conçue comme un triple processus, indivisiblement sensitif, aperceptif et moteur. Mais alors la pensée est *dans* le temps puisque, comme appétition, elle se développe dans le temps; elle est *dans* l'espace, puisqu'elle meut et se meut; les idées qui sont les manifestations et comme les phénomènes de cette pensée, sont-elles aussi soumises à des rapports d'espace et de temps; elles obéissent à des lois d'évolution, par exemple à la loi de sélection naturelle; et de même, étant des forces, elles présentent des degrés d'intensité, elles dépendent d'une loi de conservation de la force psychique. Or, toutes ces catégories qui permettent de soumettre la conscience à des relations de temps, d'espace, de permanence et de degré, d'où proviennent-elles à leur tour? De la force consciente unique qui se déploie dans l'univers? Mais elles la conditionnent, loin d'en dépendre, et la conscience spontanée suppose une pensée réfléchie qui la pose à titre d'objet. Une telle critique, répondra M. Fouillée, peut bien valoir contre l'ato-

misme sensualiste qui concevait la conscience spontanée comme une simple somme d'éléments discontinus et extérieurs les uns aux autres ; mais si la conscience est conçue comme le développement continu d'une force, si la conscience du passé se survit et la conscience de l'avenir se préexiste à soi-même dans la conscience du présent, le sentiment d'une relation devient possible. Or, de cette réponse même que résulte-t-il? C'est qu'on néglige dans l'idée de relation ce qui la distingue du sentiment en tant que tel, c'est-à-dire la vérité idéale que seule pouvait lui conférer la réflexion; à cette condition l'idée devient, en effet, une force, puisqu'elle peut sortir, à titre de résultante, du système complexe de forces qui constitue le sentiment. Et alors se pose cette question : ou bien la force concrète de réalisation de l'idée est proportionnelle à sa vérité idéale : postulat métaphysique qu'aucune donnée de l'expérience ne saurait confirmer; ou bien il faut dire que le degré de force acquis par les idées au cours de leur évolution mesure leur valeur idéale, il faut corriger le langage des idéalistes, et parler désormais, non plus de la vérité des idées, mais de leur réussite dans l'univers où elles vivent et se développent en tant que forces conscientes; à la vérité de chaque idée prise en soi seront substituées les circonstances extérieures de sa lutte pour la vie contre d'autres idées. Mais qu'est-ce à dire en réalité sinon que la pensée réfléchie, qui pose la vérité de l'idée, est un pur phénomène surérogatoire, un épiphénomène de la conscience spontanée aussi inconcevable que tout à l'heure l'épiphénomène de la matière? Bref, si M. Fouillée invoque contre la formule matérialiste de l'évolutionnisme, l'irréductibilité du fait de conscience au fait matériel, nous invoquons à notre tour, contre l'évolutionnisme psychique de M. Fouillée l'irréductibilité de la réflexion à la simple donnée de la conscience spontanée. Nous ne croyons donc pas que, par la considération du fait psychique, en tant que fait, M. Fouillée soit fondé à établir une sorte de continuité entre le point de vue de la matière et le point de vue de l'esprit. « Rien ne prouve, selon ses propres expressions, qu'en fait le mécanisme complet ne puisse former un tout continu avec l'idéalisme et que l'idéalisme complet ne finisse pas par embrasser le mécanisme [1]. » C'est-à-dire qu'il n'y a plus de différences spécifiques entre les méthodes scientifiques et la méthode philosophique : la philosophie n'est elle-même que la plus générale des hypothèses

1. *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, p. 112.

scientifiques. Mais cette confusion des méthodes, et cette continuité des points de vue ne risquent-elles pas, tout en spiritualisant la force, de matérialiser l'idée? Pour faire sortir la conscience de la science, M. Fouillée a trop rapproché la conscience de l'objet de la science, il n'a pas assez approfondi la nature du sujet en tant que sujet.

III

Le véritable monisme psychologique est celui qui s'affranchit de la tyrannie de la science, de la fascination de l'objet, en prenant immédiatement possession de l'esprit. C'est un appel à la liberté de l'esprit que lançait M. Bergson dans une thèse devenue en peu d'années classique, et cet appel a été entendu. Dans des articles qui ont été très remarqués, M. Weber [1] et M. Remacle [2], se plaçant l'un au point de vue de la critique scientifique, l'autre à un point de vue plus proprement moral, ont ajouté à la théorie du maître des développements originaux qui en attestent la fécondité. Pour M. Weber, l'évolutionnisme, considéré comme un système métaphysique, est un monisme substantialiste, irréfutable si l'on veut, parce que, étant absolument arbitraire, il échappe entièrement aux prises de la critique; mais, considéré comme une théorie rationnelle, comme une systématisation de l'expérience, il est contraire aux exigences logiques de la science. La science cherche partout le périodique, c'est-à-dire au fond l'identique; elle suppose la *répétition intégrale* des phénomènes comme la condition même de son existence. La véritable évolution apparaît donc comme la négation même de la science; sa loi est la *répétition altérante*, loi essentiellement psychique, car c'est le propre des éléments psychiques qu'ils ne peuvent se répéter, sans que leur répétition même les modifie : la véritable évolution, c'est la vie de l'esprit. M. Remacle pose directement l'existence de la pensée, et le seul fait de poser cette existence immédiate implique que la pensée n'est pas une fonction représentative : le représenté, l'extérieur n'est en dernière analyse que le permanent, l'identique, extrait de ce qui est vraiment réel et spécifique dans nos états d'âme. La science ne nous fournit qu'un ensemble de règles en vue de réaliser notre félicité par la domination sur la nature, domination morale qui consiste dans l'affranchissement de l'esprit; la fin de la science est de

1. *Revue philosophique* et *Rev. de Mét.*, sept. 1893.
2. *Rev. de Mét.*, mai et nov. 1893.

s'anéantir, pour permettre à la vie intérieure de rentrer dans son lit normal et de se développer, selon la formule stoïcienne, « conformément à la nature ». Un monisme absolu, un subjectivisme sans réserves, telle est la conclusion de cette nouvelle école.

Néanmoins la forme même des spéculations par lesquelles on arrive à cette conclusion nous permet de douter qu'on puisse s'y tenir comme à une position définitive. En effet si toute la psychologie consiste à laisser nos états spirituels dérouler d'eux-mêmes leur succession harmonique, si la pensée est notre être immédiat, pourquoi cette pensée immédiate n'est-elle pas immédiatement donnée à nous-mêmes? pourquoi faire effort afin de rentrer en nous-mêmes et de prendre conscience de notre moi profond? Il y a en nous une pensée qui ne nous appartient pas, dira-t-on avec M. Bergson : la pensée réfléchie est une pensée spatiale; en introduisant le nombre et la discontinuité dans notre vie psychique, elle détruit et l'harmonie intime de son développement et la valeur originale, le caractère irréductible de chacun de ses instants. C'est cette forme superficielle qu'il faut nier, sinon comme un non-être absolu, du moins comme un péché radical; nous nous apparaissons ainsi à nous-mêmes comme le terme et le prix d'une lutte, nous sommes à nous-mêmes notre propre idéal. Or comment concevoir cet idéal? Est-ce un devenir psychologique, et l'indétermination, pour parler avec M. Weber, en est-elle l'unique règle? nous contenterons-nous, à mesure que nous prendrons conscience de notre moi, de nous étonner du spectacle toujours nouveau que le moi se donne à lui-même? bref, accepterons-nous, en raison de son originalité, cette vie d'irréflexion et d'instinct qui serait comme un état de nature? Une fois qu'on a défini l'être par la pensée, une fois qu'on a invité la pensée à se donner à elle-même toute sa réalité, de telles conclusions ne peuvent être que des thèses provisoires, au delà desquelles l'esprit est inévitablement entraîné par la forme même du système : la pensée ne se résignera pas à laisser poser devant elle une nature, car la pensée est nécessairement et malgré tout, la faculté de s'organiser soi-même. Et c'est bien là ce que nous disent implicitement M. Remacle, lorsqu'il pose la catégorie de devoir comme étant la catégorie psychologique par excellence : « l'âme, dit-il, est une cause finale » [1]; et M. Weber, lorsqu'il réserve une place aux lois de la métaphysique subjective qui sont

1. *Rev. de Mét.*, mars 1894.

des lois de méthode [1]. Ainsi la philosophie du devenir revient aux formules de la philosophie du devoir-être; à l'intérieur même, à la racine profonde de la pensée se retrouve ce principe de systématisation auquel on se proposait d'échapper : ce qu'on avait écarté comme espace reparaît comme raison, et le monisme psychologique doit reconnaître en fin de compte l'opposition, le dualisme du fait psychique et de la loi psychique.

IV

Or l'opposition du fait et de la loi est une conception proprement kantienne. Aussi n'est-il pas surprenant que l'école néo-criticiste se soit attachée d'une façon toute particulière à cette opposition. Elle s'est efforcée de détruire l'idole de la chose, de la substance, et elle a réduit l'objet de l'esprit à n'être qu'un phénomène de conscience; elle s'est efforcée de détruire l'idole de l'évidence, et elle a conçu toute affirmation comme une croyance d'ordre subjectif, comme la conséquence d'une obligation que l'esprit s'impose à lui-même. Mais alors ne devrait-elle pas arriver à présenter l'esprit comme un principe idéal, absolu en ce sens qu'il se confère à lui-même sa loi et ne dépend que de soi, infini en ce sens qu'il est affranchi de toute limitation externe? Or, on le sait, la solution néo-criticiste est tout opposée : l'esprit y est une conscience individuelle, essentiellement limitée, finie afin d'être numérable; c'est par suite, qu'on le veuille ou non, une quantité déterminée, un objet, une chose, et disons le mot : une substance. Le mot d'ailleurs n'est pas si paradoxal qu'il en a l'air : dans son dernier écrit dogmatique [2], M. Renouvier remarque très justement que son phénoménisme pourrait s'accommoder du terme de substance. La substance telle qu'il la définirait, ce serait une « coordination d'existences corrélatives, tant constantes que successives », ce serait le *moi*; M. Renouvier ne fait ainsi que substituer une substance pleine, si l'on peut dire, à la substance vide des éclectiques. Or lui accorderons-nous que ce soit l' « entendement » qui pose ainsi cette substance individuelle et finie, tandis que « l'imagination » s'égarerait à poursuivre le fantôme de l'infini? Lui

1. *Rev. phil.*, mai 1894.
2. De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature (*Année philosophique*, 1890. — Reproduit en appendice dans les *Principes de la nature*, t. II, p. 326.)

accorderons-nous que la loi de finité soit la loi de l'esprit même, et que liberté soit synonyme d'individualité? Là est le nœud vital du néo-criticisme : là est aussi, suivant nous, la confusion fondamentale qu'il importe d'éclaicir.

Et en effet ne sommes-nous pas en présence de l'alternative suivante? Ou bien nous nous plaçons au point de vue idéaliste, nous concevons la loi de numération comme une forme constitutive de l'esprit, alors nous considérons l'esprit comme esprit, c'est-à-dire comme épuisant toute sa réalité dans la conscience qu'il prend de soi à chaque instant, sans considération de tout ce qui n'est pas cet esprit : alors la loi s'applique toujours avec le même succès, l'esprit, qui nombre en vertu de sa spontanéité propre, ne peut pas s'arrêter de nombrer; il n'y a donc pas lieu de limiter son efficacité, il n'y a pas de place pour le fini. Ou bien au contraire nous nous détournons de l'esprit lui-même pour nous attacher à l'objet de l'esprit, nous supposons, ce qui est l'hypothèse même de tout réalisme et de tout substantialisme, que cet objet demeure alors même que l'esprit a cessé de le considérer, nous transformons la succession des moments de l'esprit en une simultanéité de groupes d'êtres, alors il est bien vrai que nous devrons conclure à la nécessité du fini; mais ce n'est nullement la catégorie du nombre qui nous impose cette nécessité, c'est la considération de l'objet en tant qu'objet, c'est une conception atomistique de l'univers, et par atomes il faut entendre ici non pas les monades de Leibnitz qui ne peuvent se compter, mais les atomes de Démocrite qui se comptent. Il semble bien difficile que la force de cette alternative ne frappe pas M. Renouvier, si l'on remarque que les deux termes viennent d'en être développés, chacun séparément, par deux esprits qui semblent placés comme aux pôles opposés de la pensée. Dans une très intéressante thèse, récemment soutenue, M. Milhaud nie, en se plaçant au point de vue critique, que la loi de numération ait pour conséquence nécessaire la négation de l'infini actuel, et met au jour la perpétuelle pétition de principe cachée dans la perpétuelle démonstration du néo-criticisme[1]. D'autre part M. Evellin, avec la clarté et la pénétration qui lui sont propres, démontre que toute philosophie du fini est une philosophie de l'objet absolu[2]; et, sans préjuger les conclusions définitives auxquelles

1. *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique.*
2. *Revue de Mét.*, mars 1894. Cf. *Ibid.*, juillet 1893.

aboutiront ces analyses préparatoires, nous en pouvons retenir que la conception d'un univers fini suppose l'élimination de tout ce qui est travail intérieur de la pensée, élaboration subjective de la connaissance.

Or nécessairement ce qui est vrai pour la thèse du fini, est vrai pour l'affirmation de la personnalité. Si l'idée de personnalité est une catégorie, elle sera bien une loi, un mode de représentation nécessaire de l'univers par l'esprit; mais alors il sera impossible de déterminer absolument le nombre ou les limites des personnalités conçues comme données, car la loi doit réussir toujours et le donné, c'est-à-dire en dernière analyse le fait, ne saurait en interrompre l'application. La personnalité, entendue comme une enceinte close, ne peut donc être une loi, elle est tout au contraire un fait, fait moral analogue au fait physique; et, en définissant l'esprit par l'individualité, on le définit par ce qui est le contraire de l'esprit. Ainsi que le pensait Schopenhauer, si profondément interprété par M. Renouvier l'année dernière, l'individu n'est que la manifestation sous les formes de l'espace et du temps, la matérialisation de l'esprit. L'esprit nombré suppose l'esprit qui nombre comme le conditionné suppose la condition, et le dérivé le primitif. « La liberté, écrit M. Renouvier, est une limite aux lois [1]; autant dire : la liberté est une limite à l'esprit, car si vraiment la forme universelle, si la loi est la marque de l'esprit, la liberté de l'esprit ne saurait se séparer de la position même de la loi. Le néo-criticisme ne nous donne pas ce que nous nous étions crus en droit de lui demander : une définition de la liberté spirituelle.

V

Pour atteindre, ou plutôt pour dégager cette liberté de l'esprit, il semble qu'il faille placer résolument l'esprit en face de la nature, considérer à l'œuvre l'activité de la pensée qui organise l'univers, et en suivre toutes les démarches à travers les différentes sciences. C'est ce qu'a fait M. Boutroux, dans un cours professé à la Sorbonne (1892-1893) sur *l'Idée de loi naturelle*. Ce cours était en quelque sorte une seconde édition, — augmentée de quelques chapitres, sur les lois chimiques par exemple et sur les lois sociologiques — de la thèse sur *la Contingence des lois de la nature*; et certes M. Boutroux avait le droit de reprendre comme actuelle encore autant qu'originale

1. Article cité. *Princ. de la nature*, II, 313.

une pensée qui avait devancé les temps. Il y a vingt ans, au moment où la foi dans la science était telle qu'un empiriste comme Taine n'hésitait pas à concevoir la possibilité de réduire les sciences de l'univers à un axiome unique qui renfermerait, comme un principe ses conséquences, le mécanisme universel, le succès de la thèse avait pu être fait, en partie, d'étonnement et de scandale. Mais aujourd'hui les prétentions de l'évolutionnisme à constituer une synthèse intégrale et absolue sont contestées par les savants eux-mêmes, et par ceux-là surtout qui ont réfléchi sur cette science suprême, condition de toutes les autres, la mathématique; MM. Poincaré [1], Riquier [2], Milhaud [3] viennent confirmer, par un accord qui n'était pas tout à fait imprévu, la conception de M. Boutroux. Cette conception n'est donc pas, comme l'en accusait éloquemment M. Fouillée [4], une réaction contre la science; elle est l'esprit même de la science. Si la science est définitivement constituée le jour où elle est délivrée de toute notion métaphysique, la meilleure auxiliaire de la science, n'est-ce pas cette critique philosophique qui, respectant la méthode propre de chaque science, avec ses différences spécifiques et caractéristiques, la purifie ainsi de toute conception intruse et parasite, et la garde contre la tendance aux généralisations hasardées d'où naît la fausse science? Suivant M. Boutroux, une logique universelle est inconcevable; les lois mathématiques ne sont pas, comme le voulait Leibnitz, une simple promotion de la logique, car elles supposent une matière spéciale qui n'est pas purement logique et des postulats irréductibles. Une mathématique universelle est inintelligible, car les lois mécaniques sont irréductibles aux lois mathématiques, elles supposent une réciprocité d'action entre des termes hétérogènes. De même la physique repose sur un postulat : l'irréversibilité de la succession des phénomènes, qui la distingue radicalement de la mécanique. La chimie suppose des substances simples, ou espèces persistantes de corps; la physiologie, le réflexe; la psychologie, la conscience; la sociologie, la sympathie ou l'altruisme. Il semble donc que M. Boutroux nous fasse assister à la production d'un univers qui passerait du pur formalisme logique à l'existence physique, à la vie, à la liberté entendue comme la suprême organisation de

1. *Rev. de Mét.*, jan. et nov. 1893.
2. *Ibid.*, juillet 1893.
3. Ouvrage cité.
4. *Rev. phil.*, janv. 1894.

toutes les catégories de la pensée. Mais — et c'est ici que l'interprétation de la doctrine de M. Boutroux souffre certaines difficultés — ce développement de l'univers ne se produit pas grâce à une dialectique purement rationnelle : les lois scientifiques ne sont ni des formes nécessaires, ni des moments nécessaires de la pensée; sans contradiction elles pourraient être autres; elles ne sont pas non plus de pures fictions, puisqu'elles réussissent; elles sont les inventions grâce auxquelles l'activité intellectuelle s'assimile les choses; elles sont, en dernière analyse, les habitudes que forme la liberté, car l'uniformité et la régularité peuvent fort bien (l'emploi de la méthode statistique en sociologie le prouve clairement) n'être qu'une forme du changement et de l'indétermination. Bref l'idée n'est encore qu'un produit, un résidu, la surface, et l'on dirait volontiers : l'apparence de la liberté. Dans l'hypothèse d'une mathématique universelle, disait quelque part M. Boutroux, le nombre-chose ne se suffit pas, le nombre suppose un esprit qui compte, de sorte que, l'esprit à peine éliminé reparaissant, l'idéalisme absolu serait la conclusion du mathématisme absolu. M. Boutroux rejette donc, avec cette hypothèse, la définition de l'esprit comme étant l'acte même par lequel la vérité est posée. L'esprit, c'est à la fois cette agilité de l'intelligence qui lui permet d'inventer des ressources pour toutes les circonstances, des formules propres à étreindre toutes les réalités, et c'est en même temps l'indétermination de la nature par laquelle elle se joue de tous nos efforts et échappe à toutes nos lois. Dès lors on ne voit plus bien où est la véritable source d'affranchissement, la véritable liberté. Tout à l'heure on pouvait concevoir la liberté de l'esprit comme consistant dans la position des lois et dans l'organisation graduelle de la nature par ces lois; l'esprit n'est plus maintenant qu'une puissance obscure qui se cherche toujours et ne se trouve jamais, liberté, en ce sens qu'il est contingence.

M. Rauh, dans un article paru ici même [1], et où il se proposait d'éclaircir quelques points d'une thèse encore récente, a essayé de sortir de l'équivoque, moins en résolvant et en supprimant la contradiction qu'en déduisant et en justifiant l'opposition d'un élément de nécessité et d'un élément de contingence dans la pensée. Aussi la conception de l'esprit que propose M. Rauh est-elle, en quelque sorte, double. Tout d'abord M. Rauh pousse à ses dernières consé-

1. *Rev. de Mét.*, janvier 1893.

quences la critique de l'ontologie, c'est-à-dire de la doctrine qui conçoit la réalité comme une substance opaque, irréductible, à laquelle viennent s'ajouter du dehors des attributs et des déterminations intellectuelles ; et il se refuse également à concevoir l'esprit comme une fonction vitale qui se développe dans le temps. La fonction de la pensée est l'affirmation de l'objectivité : c'est elle qui décide qu'une chose est, parce que cette chose se conforme aux conditions idéales qu'elle lui impose; qui juge même de la réalité d'un sentiment, car un sentiment n'est accepté comme vrai que s'il fait partie intégrante de l'histoire de mon âme, conçue comme faisant elle-même partie d'un monde objectif. Donc la vérité, l'affirmation de l'être est antérieure à l'être : car, s'il n'y avait pas de vérité, il n'y aurait pas d'être; mais, quand bien même il n'y aurait pas d'être, la vérité de la négation de l'être subsisterait. La vérité est donc première, et la liberté, l'essence de l'esprit consiste dans l'acte par lequel la vérité est posée. Mais d'autre part la *certitude* ne reste pas *logique*; elle se trouve appliquée à une matière qui est la vie: elle devient *certitude morale*; et la liberté prend alors la forme d'une alternative entre deux termes, la possibilité de faire passer l'erreur avant la vérité, jointe à l'obligation de préférer la vérité à l'erreur. Ces deux sens de la liberté peuvent donc s'opposer l'un à l'autre ; et c'est ce qui explique pourquoi se mêlent dans l'univers la clarté et l'obscurité, la nécessité et l'indétermination. L'absolu est défini maintenant par la liberté pratique; il est tout à la fois et l'identification intemporelle de l'esprit à la vérité idéale et la faculté, inhérente à notre volonté, de se soumettre, dans le temps, à la vérité, de s'obliger soi-même ; l'absolu cesse d'être une chose, une substance, il est un acte.

Mais la notion d'acte, telle que l'a définie M. Rauh avec tant de profondeur, lève-t-elle définitivement l'équivoque? Explique-t-elle la liaison des deux termes, qu'il s'agit de concilier? C'est ce qu'on ne saurait affirmer encore. Si la pensée est vérité idéale et non pas état d'âme subjectif, pourquoi M. Rauh a-t-il, et à plus d'une reprise, assigné pour rôle à la philosophie de justifier un état d'âme, l'état d'âme du saint qui se dévoue et se donne? Si vraiment sa doctrine doit être un « kantisme sans noumène », un pur idéalisme, pourquoi l'avoir définie une philosophie de la volonté? pourquoi avoir laissé subsister, à côté de l'affirmation idéale de la vérité, la possibilité d'un au-delà de la liberté, de quelque chose qui est plus que la raison, qui est nécessairement une chose en soi? L'alternative reparaît donc

en fin de compte : nous sommes en présence de deux conceptions de la liberté qui ne coïncident pas, et qui sont peut-être contradictoires. Est-ce la certitude logique, l'affirmation de l'objet, l'idée de l'être qui est première? Ou bien est-ce la certitude morale, la possibilité de choisir entre deux conceptions, la simple faculté de s'obliger soi-même à poser l'idéal comme réel? Mais en ce dernier cas, le concept de liberté risque de perdre sa signification idéaliste : la liberté devient un pouvoir absurde, puisqu'il est antérieur à la raison, une indifférence absolue dont la vérité n'est qu'une des déterminations possibles. Dira-t-on qu'elle s'oblige elle-même à choisir en un certain sens? Mais, puisqu'elle est pure puissance de se déterminer dans un sens ou dans l'autre, elle ne peut s'obliger elle-même. Sera-t-elle donc obligée par la vérité idéale? Mais ce serait comme par une force étrangère à soi, par une nécessité extérieure et contraignante. Tout à l'heure la raison était déclarée antérieure à l'être qu'elle pose; maintenant la liberté est déclarée antérieure à la raison qu'elle crée. Le danger n'est-il pas alors de revenir à une nouvelle forme de l'ontologie? Si la liberté était définie comme un acte de la raison, l'ontologie disparaissait avec le problème même d'où elle était née; si la liberté devient un pouvoir de choix antérieur à la raison, elle redevient une substance, un être qui peut choisir d'être raisonnable, accepter la raison à titre d'attribut.

Qu'il soit possible d'interpréter ainsi la doctrine de M. Rauh, c'est précisément ce que prouve un livre sur l'*Action*[1] dont la franchise et l'éloquence ne sont pas restées inaperçues. M. Blondel, lui, pose l'alternative directement. Il est vrai ou il est faux que je puis m'abstenir de poser le problème de l'action; il est vrai ou il est faux que je puis le résoudre dans le sens de la négative; il est vrai ou il est faux que je puis le résoudre dans le sens de la nature, ou encore concevoir la volonté immanente à la nature comme suffisant à la résoudre. Et l'on est ainsi amené à reconnaître que la thèse de la transcendance est vraie, que l'action suppose un être nécessaire et absolu, qui en soit le fondement et le support en quelque sorte. Entre les deux sens de la liberté entre lesquels M. Rauh ne se prononçait pas, M. Blondel a opté. La liberté était un pouvoir de choix, à la nature duquel l'oscillation et l'indécision semblent inhérentes; mais voici qu'en fin de compte ce libre arbitre se fixe, s'immobilise.

1. Cf. Pillon, p. 208, et *Revue de Mét.*, janv. 1894 (*Supplément*).

Le point de vue de l'alternative s'identifie au point de vue de l'ontologie. M. Rauh justifiait, sans doute, « en un sens », les vérités de l'ontologie. Mais, s'il y a, répond M. Blondel, une chose dont il faille dire : elle est ou elle n'est pas, n'est-ce pas de l'ontologie elle-même? Après avoir travaillé à démontrer la supériorité de l'action sur la raison, de ce qui est irrationnel, contingent et indéterminé sur ce qui est compris, limité et mesuré, on finit donc par avouer que cet inconnaissable, antérieur à la raison, est un être, une substance fixe. Or, si cet être est antérieur et supérieur aux recherches et aux spéculations de notre raison, il est naturel que la raison ne tente pas de s'ériger en juge de ses déterminations, qu'elle soit disposée à les accepter telles que la tradition historique, populaire ou religieuse, peut les fournir. M. Rauh se bornait à nous présenter une apologie du sentiment religieux ; M. Blondel transforme insensiblement la philosophie en une apologétique de la religion positive. Et ce n'est pas seulement la pratique littérale d'une religion positive qu'il nous conseille ; c'est la croyance à l'ensemble des dogmes du Christianisme : médiation du Christ entre l'homme et Dieu, immortalité de l'âme, éternité des récompenses et des peines. De quelque manière qu'une telle conclusion se présente et de quelque appareil dialectique qu'elle s'enveloppe, il paraît bien difficile de n'y pas voir une abdication de la liberté intellectuelle en faveur de l'histoire ou d'une autre autorité extérieure.

VI

Ainsi la critique, purement spéculative avec M. Boutroux, est devenue avec M. Rauh une critique de la vie, et la « critique de la vie » devient, chez M. Blondel, une ontologie, par quoi la critique se dément elle-même. Pour n'être pas entraînée à sortir de la conscience intellectuelle, ce qui est sortir de l'esprit et de la vérité, il faut donc que la réflexion critique pose en ses termes irréductibles l'opposition qu'elle y discerne : le fait en tant que fait, la loi en tant que loi, c'est-à-dire en face du fait inaccessible à toute analyse rationnelle, la forme même de toute loi intellectuelle, la norme du vrai ou du faux qui est la raison d'être de toute critique. C'est de cette façon si simple que le problème critique avait été posé par un penseur mort récemment, le philosophe Spir ; et l'intérêt de cette doctrine, encore imparfaitement connue, semble augmenter chaque fois que M. Penjon qui en a été l'introducteur en France, veut bien à

nouveau la présenter au public et la commenter [1]. A vrai dire, il reste à approfondir la nature de cette norme; mais ce dont on devra se garder comme du péché philosophique, c'est de chercher à la justifier par quelque chose qui ne serait plus elle-même : la réflexion réfléchit sur elle-même à l'infini, et c'est cette faculté de se précéder ainsi soi-même qui en fait l'absolu. Un au-delà de la pensée serait un au-delà de la vérité; une détermination qui limiterait du dehors la vérité ne peut être pour le philosophe que la forme vide de la négation. Une définition intégrale de l'esprit, qui serait en même temps une définition absolue, parce que l'esprit y serait exprimé en termes purement spirituels, voilà le but vers lequel semble converger, si nos réflexions sont exactes, le mouvement de la philosophie contemporaine; et il n'y a pas lieu de s'en étonner puisque c'est de ce point de vue que la possibilité d'une métaphysique de l'immanence a été conçue dans des pages mémorables par le maître, dont la parole souveraine — rarement entendue et depuis quelques années silencieuse — a exercé sur les esprits la plus décisive influence : c'est ainsi une même pensée qui apparaît comme la cause initiale et comme le terme final de ce mouvement.

De ce point de vue, la métaphysique cesse de se confondre avec l'ontologie. L'hypothèse substantialiste n'a jamais été un principe fécond d'explication; elle a été bannie de la physique et des sciences de la vie : est-ce à dire que la métaphysique doive périr avec elle? non, et tout ce que l'on peut conclure, c'est que l'ontologie est une fausse métaphysique comme elle est une fausse physique. Mais, au delà de la physique, il reste un objet à la spéculation métaphysique : non plus la nature, mais l'esprit; non plus la substance des phénomènes naturels, mais le physicien qui pense la nature. Le savant étudie l'univers, mais le philosophe étudie le savant. Car une fois le contenu de l'univers épuisé, il reste à définir la loi suivant laquelle on se pose à soi-même ce contenu; et, l'eût-on réduit à n'être qu'une somme de faits psychiques, eût-on fait de la conscience spontanée l'unique réalité, il reste à se demander suivant quelle loi la pensée pose et épuise cette conscience elle-même. Toute critique aboutit à la réflexion, parce que la critique implique la loi qui se justifie elle-même afin de pouvoir juger. Il y a des conflits d'idées : conflit entre une hypothèse et une autre, entre une façon d'agir et une autre,

1. *Rev. de Mét.*, mai 1893.

entre une idée réfléchie et une préférence instinctive. Une philosophie se condamne elle-même quand elle se montre impuissante, ou comme le monisme à expliquer, ou comme l'empirisme à trancher ces conflits. La réflexion critique, elle, donne d'une part une forme générale au conflit et à la contradiction; elle constate, dans tout acte de pensée, l'opposition de deux termes simples : matière et forme, ou conscience spontanée et conscience réfléchie; d'un mot fait et loi. Et d'autre part la réflexion critique résoudra cette contradiction : car, s'il lui est impossible de poser le réel, comme absolu, puisque ce serait le poser comme vérité et que la forme idéale de l'affirmation devrait reparaître au cœur de notre réalisme, elle doit affirmer la loi et l'idéal comme absolument réel puisque ce n'est rien de plus que de s'affirmer soi-même. C'est cette affirmation inflexible de la valeur absolue de la loi et de l'idéal, malgré les démentis de l'expérience et les obscurités de la vie, qui est, pour ainsi dire, la raison d'être de l'univers, et qui constitue, en définitive, la véritable autonomie de l'esprit.

Il n'y a donc pas à craindre que l'idéalisme ne laisse la pensée s'évanouir dans la forme illimitée et vide de la liberté. La philosophie est essentiellement organisatrice : elle transfigure la nature dès qu'elle y découvre non une substance fixe et un amas de faits, mais un système d'idées et une exigence de la pensée. Ainsi, à défaut d'un point d'appui, la réflexion acquiert un point d'application : l'autonomie devient le pouvoir de s'organiser soi-même, d'organiser sa pensée et sa vie. La métaphysique ne demeure donc pas une pure spéculation; métaphysique est morale, non pas que la métaphysique repose sur la morale : une vérité qui ne serait pas idéale et théorique, une vérité qui ne se vérifierait pas, ne serait pas une vérité; mais, parce que la morale est le contenu de la métaphysique, elle est la réalisation de cette vérité. Retrouver en nous et fonder par l'activité libre de la pensée la loi qui d'abord paraissait s'imposer à nous du dehors, si nous avons réussi à faire voir que c'est là toute la philosophie théorique, il sera légitime de chercher à montrer que là est aussi toute la philosophie pratique.

(*A suivre.*) LÉON BRUNSCHVICG et ÉLIE HALÉVY.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

LE PROBLÈME DE LA SOCIOLOGIE

Le plus important et le plus fécond des progrès que l'histoire et la science de l'homme en général aient faits de notre temps consiste, suivant l'opinion la plus répandue, dans la défaite des conceptions individualistes. Les destinées individuelles occupaient autrefois, en histoire, le premier plan du tableau; nous regardons maintenant comme la puissance vraiment active et décisive les forces sociales, les mouvements collectifs, dont la part qui revient à l'individu se laisse rarement détacher avec netteté : la science de l'homme est devenue la science de la société humaine. Aucun objet des sciences de l'esprit ne peut se soustraire à cette conversion; là même où la personnalité semble à son apogée comme dans l'activité artistique, nous cherchons dans l'évolution de la race les causes qui ont dû conduire aux impressions du beau, et, dans la situation particulière de la société contemporaine, les occasions qui devaient faire naître telle ou telle forme de la production artistique. Dans la religion comme dans la vie scientifique, dans la morale comme dans la culture technique, dans la politique comme dans l'étude, soit de la santé, soit des maladies de l'âme et du corps, partout s'étend la tendance à ramener tout événement individuel à l'état historique, aux besoins et aux activités de l'ensemble.

Mais, si cette tendance de la connaissance est si générale et pénètre partout, elle pourra bien servir de principe régulateur à *toutes* les sciences de l'esprit, elle ne pourra pas fonder au milieu d'elles, en lui donnant une place particulière, *une science spéciale indépendante*. Si la sociologie devait réellement, comme on le prétend, embrasser l'ensemble de tout ce qui arrive dans la société, et exécuter la réduction de tout l'individuel au social, elle ne serait rien,

alors, qu'un *nom* général pour la totalité des sciences modernes de l'esprit. Du même coup, elle ouvrirait la porte aux généralisations vides et aux abstractions, apanage de la philosophie ; comme celle-ci elle voudrait, réunissant les choses les plus disparates en une unité tout idéale ou toute formelle, constituer un seul empire du monde scientifique, appelé à se diviser comme l'empire du monde politique, en gouvernements particuliers. La sociologie, entendue comme l'histoire de la société et de tous ses contenus, c'est-à-dire dans le sens d'une explication de tous les événements par les forces et les configurations sociales, est aussi peu une science particulière que l'induction, par exemple. Comme celle-ci, sans être toutefois aussi complètement formelle, elle n'est qu'une méthode, un principe heuristique qui peut s'appliquer utilement à une infinité de domaines différents du savoir, sans cependant s'en former un pour lui seul.

Si l'on veut maintenant, au lieu d'une pure direction de la recherche qu'on a faussement hypostasiée en une science de la sociologie, avoir une sociologie réelle, il faut alors appliquer la division du travail au domaine embrassé par l'ensemble des sciences sociales, il faut en détacher une sociologie au sens étroit du mot. Dans quelle direction cette différenciation doit s'opérer, une comparaison avec la psychologie peut le faire comprendre. On a essayé de résoudre toutes les sciences dans la psychologie ; les objets de la connaissance, ne pouvant être que les contenus de la conscience, ne seraient intelligibles que par les forces psychologiques qui les produisent. Cependant on sépare généralement, et avec raison, la psychologie, science des fonctions de l'âme en tant que telles, des sciences qui étudient les objets, les contenus particuliers de la représentation. Il s'agit dans la psychologie, soit générale, soit limitée à certaines provinces, d'abstraire les fonctions, formes ou normes, quel que soit le nom qu'on veut leur donner, qui sont, à l'égard des événements concrets de la vie de l'âme, comme la loi, le type, comme le général à l'égard du particulier, ou comme la forme à l'égard du contenu qu'elle a formé. De même que tout ce qui arrive arrive dans l'âme, de même, sous un autre point de vue, tout ce qui arrive arrive dans la société ; or, bien que tout soit donné, en réalité, sous la condition d'une conscience, tout n'appartient pas, pour cela, à la psychologie : il ne serait pas plus légitime de supposer que, parce que tout est donné dans la société et sous la condition de son existence, tout appartient, du même coup, à la sociologie. La distinction entre ce

qui est spécifiquement psychique et ce qui est matériel et objectif constitue une science de la psychologie : de même une sociologie proprement dite étudiera seulement ce qui est spécifiquement social, la forme et les formes de l'association en tant que telle, abstraction faite des intérêts et des objets particuliers qui se réalisent dans et par l'association. Ces intérêts et ces objets sont le contenu des sciences spécifiques matérielles ou historiques; c'est entre les cercles de ces sciences que la sociologie trace un cercle nouveau qui enferme les forces et les éléments sociaux en tant que tels, les formes de l'association.

Il y a société, au sens large du mot, partout où il y a action réciproque des individus. Depuis la réunion éphémère de gens qui vont se promener ensemble jusqu'à l'unité intime d'une famille ou d'une ghilde du moyen âge, on peut constater les degrés et les genres les plus différents d'association. Les causes particulières et les fins, sans lesquelles naturellement il n'y a pas d'association, sont comme le corps, la *matière* du processus social; que le résultat de ces causes, que la recherche de ces fins entraîne nécessairement une action réciproque, une association entre les individus, voilà la *forme* que revêtent les contenus. Séparer cette forme de ces contenus, au moyen de l'abstraction scientifique, telle est la condition sur laquelle repose toute l'existence d'une science spéciale de la société. Car il apparaît tout de suite que la même forme, la même espèce d'association peut s'adapter aux matières, aux fins les plus différentes. Ce n'est pas seulement l'association d'une façon générale qui se trouve aussi bien dans une communauté religieuse que dans une conjuration, dans une alliance économique que dans une école d'art, dans une assemblée du peuple que dans une famille, mais des ressemblances formelles s'étendent encore jusqu'aux configurations et aux évolutions spéciales de ces sociétés. Dans les groupes sociaux, que leurs buts et leurs caractères moraux font aussi différents qu'on peut l'imaginer, nous trouvons par exemple les mêmes formes de la domination et de la subordination, de la concurrence, de l'imitation, de l'opposition, de la division du travail, nous trouvons la formation d'une hiérarchie, l'incarnation des principes directeurs des groupes en symboles, la division en partis, nous trouvons tous les stades de la liberté ou de la dépendance de l'individu à l'égard du groupe, l'entrecroisement et la superposition des groupes mêmes, et certaines formes déterminées de leur réaction contre les influences extérieures.

Cette ressemblance des formes et des évolutions qui se produit souvent au milieu de la plus grande hétérogénéité des déterminations matérielles des groupes, y révèle, en dehors de ces déterminations, l'existence de forces propres, d'un domaine dont l'abstraction est légitime; c'est celui de l'association en tant que telle et de ses formes. Ces formes se développent au contact des individus, d'une façon relativement indépendante des causes matérielles (actuelles, singulières) de ce contact, et leur somme constitue cet ensemble concret qu'on appelle, par abstraction, société [1].

A vrai dire, dans les phénomènes historiques particuliers, le contenu et la forme sociale constituent en fait une combinaison indissoluble; il n'y a pas de constitution ou d'évolution sociale qui soit purement sociale, et qui ne soit pas en même temps constitution ou évolution d'un contenu. Ce contenu peut être d'espèce objective : la production d'une œuvre, le progrès de la technique, le règne d'une idée, la prospérité ou la ruine d'un groupe politique, le développement du langage ou des mœurs. Il peut être aussi de nature subjective, c'est-à-dire concerner les innombrables parties de la personne que la socialisation renforce, satisfait, développe dans la direction de la moralité ou de l'immoralité. Mais cette pénétration *absolue* du contenu et de la forme, telle qu'elle se présente dans la réalité historique, n'empêche pas la science de les dissocier par l'abstraction; c'est ainsi que la géométrie ne considère que la forme spatiale du

1. Par un défaut de précision assez fréquent, on fait entrer toute recherche d'ethnologie ou d'histoire primitive, sans plus, dans la sociologie. On oublie alors que souvent des actes et des états nous font l'effet d'appartenir à la société, parce que notre connaissance en est insuffisante pour nous permettre de distinguer les événements purement individuels qui en constituent la réalité propre. L'éloignement fait disparaître les séries d'êtres ou d'actes personnels, et présente aux yeux de l'esprit une masse compacte, la « Société », — de même que, d'une forêt lointaine on ne voit pas un seul arbre, mais seulement la « forêt ». Il va de soi que ces recherches d'ethnologie et d'histoire primitive sont du plus haut prix pour la science de la société proprement dite, c'est-à-dire pour la connaissance des événements, des états, des forces développées par l'association; mais si l'on veut les ranger, telles quelles, sous le concept de sociologie, c'est qu'on méconnaît la distinction entre cette société, qui n'est qu'un nom collectif, né de notre impuissance à étudier un à un tous les phénomènes particuliers, et la société qui est une forme en elle-même, déterminant spécifiquement les phénomènes : ainsi on caractérise souvent de purs phénomènes parallèles comme des phénomènes sociaux, on confond des similitudes et des régularités constatées par la statistique, dont chacune est en soi de nature purement individuelle avec celles qui dépendent du principe réel de la société [la réciprocité de causation]. Ainsi on ne distingue pas entre ce qui arrive simplement *à l'intérieur de la société* comme dans un cadre, et ce qui arrive réellement *par la société*.

corps, qui, cependant, n'existe pas pour elle seule, mais toujours dans et avec une matière, laquelle est l'objet d'autres sciences. Même l'historien, au sens étroit du mot, n'étudie qu'une abstraction des événements réels. Lui aussi, il détache de l'infinité des actions et des paroles réelles, de la somme de toutes les particularités intérieures et extérieures les processus qui rentrent sous des concepts déterminés. Ce n'est pas tout ce que Louis XIV ou Marie-Thérèse ont fait du matin au soir, ce ne sont pas tous les mots de hasard dont ils ont couvert leurs résolutions politiques, ni tous les innombrables événements psychiques qui les ont précédés, rattachés à elles par une nécessaire liaison de fait, mais non par un *rapport objectif*, ce n'est pas tout cela qui entrera dans l' « histoire »; mais le concept de l'*importance politique* sera appliqué aux événements réels, on ne recherchera et on ne racontera que ce qui lui appartient, ce qui, à vrai dire, en fait, *n'a pas été ainsi réel*, c'est-à-dire n'est pas arrivé selon cette *pure cohérence* intérieure et conformément à cette abstraction. De même l'histoire économique isole en quelque sorte tout ce qui concerne les besoins corporels de l'homme et les moyens d'y satisfaire de la totalité des événements, quoique, peut-être, il n'y ait pas un seul de ceux-ci qui n'ait, en réalité, quelque rapport à ces besoins. La sociologie comme science particulière ne procédera pas autrement. Elle abstrait, pour en faire l'objet d'une observation spéciale, les éléments, le côté purement social de la totalité de l'histoire humaine, c'est-à-dire de ce qui arrive dans la société — autrement dit, pour l'exprimer avec une concision un peu paradoxale, elle étudie dans la société ce qui n'est que « société » [1].

1. Si, comme je le crois, l'étude des forces, formes et développements de l'association, juxtaposition, collaboration ou subordination des individus, peut seule être l'objet d'une sociologie comme science particulière, il faut y faire rentrer aussi, naturellement, l'étude des déterminations que prend la forme d'association sous l'influence de la matière particulière dans laquelle elle se réalise. On étudie par exemple la formation de l'aristocratie. Outre la division des masses primitivement homogènes, la solidarité de ceux qui se sont élevés et qui forment une unité de classe, leur répulsion régulière à l'égard des personnalités qui leur sont supérieures comme à l'égard des masses qui leur sont inférieures il faut encore, d'une part, rechercher les intérêts matériels qui, d'une façon générale, ont provoqué ces processus, déterminer d'autre part les modifications que la différence des modes de production comme la différence des idées dominantes leur imposent. Même certaines déterminations, qui semblent être de nature individuelle et font l'effet, tout d'abord, de s'ajouter aux processus sociaux, se réduisent bientôt à ceux-ci, pourvu qu'on se fasse des formes de la société une idée suffisamment large. Les sociétés secrètes, par exemple, soulèvent un problème sociologique particulier : comment le secret agit sur

Les méthodes qu'on appliquera aux problèmes de la société seront les mêmes que celles de toutes *les sciences comparatives et psychologiques*. Elles reposent sur certaines hypothèses psychologiques sans lesquelles, d'une façon générale, il n'y a pas de science *de l'esprit* : les phénomènes de l'assistance demandée ou accordée, de l'amour, de la haine, de l'ambition, du plaisir de la société, de la concurrence, d'une part, et d'autre part, de la collaboration des individus qui ont les mêmes fins, et une série d'autres processus psychiques primaires doivent être supposés pour l'intelligence des phénomènes de la socialisation, du groupement, du rapport de l'individu à un ensemble. De même que nous composons une histoire économique générale et compréhensive avec ces inductions et ces profils (*Querschnitt*) que l'on peut considérer comme les approximations d'une économique théorique, et que nous pouvons ainsi séparer de l'ensemble des événements historiques ceux qui dépendent de certains besoins, dont l'occasion est physique, mais dont la nature est cependant toujours psychologique, — ainsi il y a une science propre de la société, parce que certaines formes spécifiques, à l'intérieur de la complexité de l'histoire, se laissent ramener à des états et à des actions psychiques qui sortent directement de l'action réciproque des individus et des groupes, du contact social. Maintenant, la recherche a deux directions à prendre. Elle suit tout d'abord la direction linéaire d'une évolution particulière; par exemple, toute histoire de la tribu germanique, ou des partis en Angleterre, ou des

l'association, quelles formes particulières celle-ci prend sous la condition de celui-là, de telle sorte que des réunions, qui, à ciel ouvert, offraient la plus grande diversité, prennent, par le seul fait du secret, certains traits communs. Il semble tout d'abord, ici, que l'association soit spécifiée par un principe tout extérieur aux principes sociaux; mais il apparaît, à y mieux regarder, que le secret déjà, par lui-même, appartient aux formes de la vie sociale; il ne peut exister que là où vivent ensemble des individus, il est une forme déterminée de leurs relations réciproques, qui, loin d'être de nature purement négative, apporte avec elle des habitudes sociales toutes positives. D'une façon générale, il faut faire entrer dans la sociologie toutes les formes des rapports des hommes entre eux, non pas seulement les associations et les unions au sens étroit, c'est-à-dire au sens d'une coopération ou d'une unification harmonieuse dans un seul cercle; la lutte et la concurrence aussi fondent ou plutôt sont des rapports, des réactions réciproques, et montrent, malgré la différence des cas, une similitude de formes et d'évolutions. Elles indiquent donc, elles aussi, l'existence de forces qui, lorsque les hommes entrent en contact, se développent en eux, et dont les espèces et les origines doivent être étudiées pour elles-mêmes, afin que l'on connaisse comment l'énorme diversité des motifs et des contenus des événements particuliers amène cependant à cette ressemblance entre les formes sociales.

formes de la famille romaine, ou d'une association ouvrière, ou de la constitution d'une église est sociologique dans la mesure où les formes sociales, la hiérarchie, la création d'une communauté objective, au lieu d'une simple somme d'individus, leurs divisions et subdivisions, les modifications de toutes ces formes par les transformations quantitatives des groupes, sont visibles au travers de la complexité des phénomènes. Il y a, en second lieu, à pratiquer des sections, au cours de ces développements particuliers, qui, paralysant pour ainsi dire leurs différences matérielles, mettent à nu ce qu'ils ont de commun, les formes sociales. L'induction fixe ces traits communs, dont la stabilité ou le développement dépend des similitudes ou des différences trouvables entre les individus de chaque société, ou des formes plus spéciales de la socialisation qui naissent dans un domaine social déterminé — économique, religieux, amical, familial, politique — ou dans une période déterminée.

Ce problème spécial de la sociologie la sépare nettement de la philosophie de l'histoire. La philosophie de l'histoire veut faire rentrer les faits historiques, extérieurs ou psychiques, dans leur ensemble, sous des concepts généraux, qui satisfont à des besoins déterminés, éthiques, métaphysiques, religieux, artistiques. Tout à l'opposé se tient la sociologie, comme science spéciale; son domaine éventuel, tel que je voudrais le fixer ici, s'enfermerait dans la série des phénomènes et dans leur explication psychologique. Veut-on donner à cette dernière, ou à la tendance à chercher des résultats généraux en ne considérant le cas particulier que comme une matière le nom de philosophique, alors toute histoire d'un côté, toute science inductive et comparative de l'autre est déjà philosophie. En un sens seulement je laisserais s'attacher la pensée spéculative au problème de la sociologie. On ne peut plus douter aujourd'hui que les « lois de l'histoire » ne soient introuvables; car l'histoire est, d'un côté, une si énorme complexité de faits, d'un autre côté, une abstraction si incertaine et si subjective du devenir cosmique qu'il ne peut y avoir de formule simple pour la totalité de son développement. Si cependant on ne veut pas abandonner la conception du développement naturel et régulier de l'histoire, on ne peut approcher de ce but qu'en divisant l'histoire en séries d'événements partiels aussi simples que possible et homogènes. De même qu'on ne conçoit pas l'histoire d'un pays comme un tout inséparable, mais qu'on fixe tout d'abord à part sa politique agraire, sociale et nationale, son indus-

trie, sa culture spirituelle, son mode d'éducation, de même l'histoire en général se divise en une série de sciences séparées; leurs objets, dans la réalité, ne sont pas donnés séparés; et, pour obtenir une représentation d'ensemble de l'histoire, il faudrait les réunir; mais seule cette séparation, en simplifiant le problème, permet d'approcher des lois. La tentative que je fais ici sur le terrain de la sociologie pour qu'elle devienne autre chose qu'une pure méthode appliquée aux autres sciences, ou qu'un pur mot nouveau appliqué à la complexité des sciences de l'esprit, cette tentative rentre si l'on veut dans ce plan de division de l'histoire totale, en prenant comme domaine particulier la fonction d'association avec ses formes et ses évolutions innombrables; domaine particulier qui par sa simplicité qualitative rend la découverte de lois spécifiques moins chimérique que ne le fait la complexité des faits historiques, tant qu'on n'y différencie pas les éléments, les formes et les matières; domaine particulier devant lequel — qu'on lui donne le nom de science propre, ou qu'on le regarde, à plus juste titre, comme un ensemble de problèmes — la confusion des conceptions courantes de la sociologie doit s'arrêter; — et sur lequel la sociologie peut, à la condition de renoncer à ses prétentions de haut vol, fonder un état limité, et y faire valoir ses droits de propriété.

G. Simmel,
Professeur à l'Université de Berlin.

SUR LA MÉTHODE MATHÉMATIQUE

Quand on se livre à l'étude des mathématiques et qu'on a déjà poussé cette étude assez loin pour entrevoir l'étendue de la science, la complète satisfaction de l'esprit exige que l'on revienne sur ses pas, que l'on redescende jusqu'aux éléments pour en discuter la valeur et que l'on reprenne à un point de vue critique les raisonnements dont on a fait usage. Les pages qui suivent sont le résumé d'un travail de ce genre. Certes nous n'avons pas l'outrecuidance de croire ce résumé complet; les bornes nécessaires d'un article de revue ne permettent pas de donner à un aussi vaste sujet le développement qu'il comporte; nous avons dû souvent nous borner à de simples indications; peut-être même, en plus d'un point, avons-nous restreint outre mesure la place laissée à la démonstration. Nous espérons cependant n'avoir rien omis d'essentiel dans notre examen du mécanisme logique mis en œuvre par les géomètres.

Nous nous proposons d'étudier la méthode mathématique et notre but est triple : définir la nature du calcul, déterminer la fonction du calcul, analyser le mécanisme du calcul. On peut assimiler le calcul à un instrument; cela étant, nous allons successivement examiner la structure, l'usage et le fonctionnement de cet instrument, de même qu'en exposant par exemple la théorie du cathétomètre on décrit d'abord l'appareil, on précise ensuite son rôle, on indique enfin son mode d'emploi. La méthode que nous adopterons pour résoudre ce problème est une méthode d'observation : nous supposerons connue la science mathématique et nous chercherons à saisir sur des exemples convenablement choisis la nature des procédés dialectiques qui ont servi à la construire.

I

La science mathématique a pour objet l'étude des grandeurs mesurables. Il existe des grandeurs d'une autre catégorie : l'intensité

d'une sensation d'odeur, par exemple. Ces grandeurs-là, qui ne sont point susceptibles, au moins actuellement, d'être exprimées en nombres, n'appartiennent pas encore au domaine mathématique, parce qu'en pareil cas l'application du calcul se réduirait à un pur jeu de formules dont on ne pourrait donner aucune interprétation précise.

S'appesantir sur la notion de grandeur est chose inutile pour le but que nous poursuivons. Il nous suffit de faire correspondre à ce mot l'idée vulgaire qu'il représente dans le langage usuel. Et d'ailleurs cette idée, n'étant que l'idée générale de la possibilité du plus et du moins, est de celles qui sont destinées à rester vagues, puisqu'elle ne traduit qu'une aperception confuse par laquelle on reconnaît l'existence de tout un groupe de choses sans essayer d'en analyser la nature. Mais l'idée de mesure appelle dès à présent notre attention.

Mesurer une grandeur, c'est la comparer à une grandeur de même espèce et la construire mentalement à l'aide de cette dernière. Le terme fixe de comparaison se nomme l'unité; le résultat de la comparaison se nomme un nombre. On peut dire qu'un nombre est une sorte de formule, un résumé d'opérations : c'est l'expression de la construction d'une grandeur au moyen de son unité. Cela étant, nous appellerons quantité toute grandeur mesurable. Nous pouvons dire alors que l'objet mathématique, c'est la quantité et cela nous conduit à essayer de préciser et d'éclaircir cette idée de quantité afin d'arriver par approximations successives à une exacte définition de la science mathématique. Toute la portion vague et insaisissable du concept de grandeur se trouve éliminée par l'adjonction du concept de mesure qui détermine nettement un caractère auquel on reconnaîtra ce qui est quantité. Aussi une analyse rigoureuse de ce dernier concept est-elle possible et nous allons la tenter.

Commençons par séparer soigneusement les divers points successifs que comporte une analyse complète de l'idée de quantité et par décomposer notre énoncé primitif en éléments simples dont nous ne garderons qu'un seul. La quantité n'est qu'une forme, c'est-à-dire un mode de l'existence. Cela posé, on peut envisager la quantité à deux points de vue différents : au point de vue objectif et au point de vue subjectif. Au point de vue objectif nous croyons instinctivement que certaines réalités doivent exister dans les choses qui nous rendent ces choses perceptibles sous la forme quantité et il y a lieu de se demander ce que sont ces réalités mystérieuses. Mais c'est là

un problème métaphysique qui nécessite la résolution de deux questions préalables portant sur l'existence des noumènes et sur la possibilité de les connaître. Nous nous bornons, quant à présent, au point de vue subjectif où la forme quantité est simplement détachée par abstraction des concepts qu'elle affecte et considérée indépendamment de la signification nouménale qu'elle peut avoir. Ce point de vue même est double. Il est clair en effet que les conditions nécessaires et suffisantes de la représentation sensible ne coïncident pas avec les conditions nécessaires et suffisantes de la représentation rationnelle : il y a par exemple une différence entre la manière dont le géomètre *perçoit* l'espace et la manière dont il *conçoit* l'espace. De là, une distinction qu'il est indispensable de faire entre la quantité étudiée comme forme de la perception et la quantité étudiée comme forme de la raison pure. Cette dernière étude est celle que nous entreprenons ici. En définitive, voici notre énoncé bien isolé et bien dégagé de tous les énoncés voisins : étant donnée l'idée de quantité, quelle en est exactement la *fonction logique*?

Avant de pousser plus loin, un retour en arrière s'impose. Nous venons de faire usage des notions de représentation et de forme. Il convient de les élucider, de les soumettre à une critique attentive et d'en expliciter le contenu. Mais, ici encore, nous ne parlons que de fonctions logiques.

On dit qu'une chose en représente une autre, quand il existe entre ces deux choses une correspondance telle que tout changement dans l'une entraîne un changement dans l'autre et qu'il suffise par conséquent d'agir sur l'une pour agir par contre-coup sur l'autre. Deux choses ainsi liées sont logiquement substituables l'une à l'autre et la connaissance de l'une permet d'obtenir par simple traduction la connaissance de l'autre. Voici, pour éclaircir cette définition, un exemple de représentation emprunté à la géométrie. Imaginons un plan et une sphère. Joignons un point quelconque du plan au centre de la sphère, et considérons le point d'intersection de la droite ainsi menée et de l'hémisphère supérieur. Projetons orthogonalement ce dernier point sur un plan parallèle au premier passant par le centre de la sphère. Cette projection tombera toujours à l'intérieur du grand cercle déterminé par notre second plan dans la sphère. De la sorte, la représentation d'un plan indéfini par la portion d'un autre plan que délimite une circonférence se trouvera réalisée. Dans ces conditions, tout phénomène géométrique s'accomplissant dans le

premier espace sera associé à un phénomène géométrique équivalent s'accomplissant dans le second espace ; tout théorème de la première géométrie pourra être traduit de façon à donner un théorème correspondant de la seconde géométrie et toute opération effectuée dans le plan indéfini aura sa répercussion à l'intérieur du cercle où elle déterminera la production d'une opération parallèle correspondante. Appliquons maintenant notre définition ainsi précisée à l'analyse de l'idée de forme.

Soit la conscience. Elle éprouve une modification, l'invasion brusque d'un changement auquel elle ne sait assigner aucune origine. Aussitôt et d'instinct, elle en extériorise la cause et en fait un objet agissant sur elle. Cet objet fictif, dont l'existence réelle ne doit être regardée que comme une hypothèse commode propre à coordonner les faits observés et dont l'unique fonction logique est de représenter le phénomène psychologique qui vient d'être décrit, est considéré par la conscience comme extérieur à elle, c'est-à-dire, dans le cas actuel, comme indépendant de sa faculté de connaître et imposé à elle. Ainsi naît ce qu'on nomme une représentation dans la conscience. De là suit que, par définition, une représentation dans la conscience est la résultante d'un complexe formé par la conscience elle-même d'une part et par un objet d'autre part. Tel est le premier stade de la genèse de l'idée de forme. Dans un deuxième stade la conscience réfléchit et distingue dans la représentation des éléments hétérogènes : les uns lui paraissent venir de l'objet et leur groupe constitue ce qu'elle nomme la *matière* de la représentation, les autres lui paraissent venir d'elle-même et leur groupe constitue ce qu'elle nomme la *forme* de la représentation. La forme est donc le vêtement dont la conscience habille la matière fournie par l'objet. En d'autres termes, la conscience se considère comme un réceptacle où la représentation est reçue. Alors la forme, qui vient d'elle, lui apparaît comme un contenant dont la matière est le contenu, ou, si l'on veut une image, comme un système optique à travers lequel elle regarde et aperçoit l'objet. Quelques remarques ne seront pas inutiles pour compléter cette définition. Si l'objet est pris en soi, indépendamment de tout ensemble auquel il appartienne, la forme qu'il revêt se nomme sa forme intrinsèque. Si l'objet au contraire est considéré dans ses rapports avec d'autres, il revêt une nouvelle forme qui est surajoutée à la précédente et qui varie avec le point de vue sous lequel on étudie l'objet en question. D'ailleurs la notion de

forme est une notion toute relative. Tel élément qui a d'abord fonctionné logiquement comme forme vient par la suite à fonctionner comme matière : ainsi en est-il de l'étendue, forme dans le concept de corps physique, matière dans le concept de corps géométrique. Inversement, une représentation, une fois construite, devient une dépendance et une propriété de la conscience. Elle est alors à la disposition de la conscience qui peut l'apporter dans une construction nouvelle, c'est-à-dire qu'elle peut jouer dorénavant le rôle de forme. Ces remarques faites, voyons exactement quelle différence il y a entre une forme de la perception et une forme de la raison pure. Lorsque, dans une représentation, la conscience sait reconnaître et nettement séparer ce qui vient d'elle et ce qui vient de l'objet, que cet objet soit une donnée primitive ou simplement un concept ayant déjà fonctionné comme forme et qu'une nouvelle étude amène à être considéré à un nouveau point de vue, la forme que revêt la représentation est une *forme de la raison pure*. Dans le cas contraire, où la conscience ne sait pas reconnaître ni séparer nettement ce qui vient d'elle et ce qui vient de l'objet, la forme que revêt la représentation est une *forme de la perception*. Et voici un exemple qui fera mieux saisir notre pensée. Soit le monde matériel. Sa perception entraîne et exige la notion de l'espace, c'est-à-dire d'un milieu homogène et continu grâce à la vision duquel les corps peuvent être situés les uns par rapport aux autres. L'espace apparaît comme une condition nécessaire de la représentation des corps dans la conscience, c'est-à-dire, pour employer une image qui doit nous être déjà familière, comme un système optique à travers lequel il faut que la conscience regarde pour apercevoir les corps, c'est-à-dire, en un mot, comme une forme des corps. Mais ce n'est là qu'une forme de la perception, permettant seulement à la pensée de saisir une existence extérieure sans lui donner le moyen d'en analyser la nature ni d'en déterminer avec précision la fonction logique. En résumé, dans le cas signalé, la conscience sent bien qu'elle apporte sa quote-part à l'œuvre de la représentation, mais elle ne sait pas séparer avec exactitude la forme qu'elle crée de la matière fournie par l'objet, que cet objet d'ailleurs soit un être externe directement saisi dans sa réalité ou le simple résultat de productions antérieures du moi, en sorte qu'elle est incapable de faire entrer le concept nouvellement construit dans le groupe des individus logiques dont elle dispose à son gré sous la réserve des lois intrinsèques qui dirigent

son action, et c'est là la caractéristique des formes de la perception. Concevons au contraire l'espace au point de vue géométrique, c'est-à-dire comme la possibilité de poser soit des ensembles de points isolés de telle distribution que l'on voudra, soit des systèmes continus de points de telle disposition que l'on voudra. L'espace ainsi compris fonctionnera comme forme par rapport à tout concept d'être géométrique, mais ce sera maintenant une forme de la raison pure que la conscience sépare avec netteté de tout ce qu'elle affecte et qui définit avec rigueur un caractère logique commun à toutes les matières qu'elle habille. Cette différence, déjà bien sensible, entre les formes de la perception et les formes de la raison pure, se trouve encore davantage marquée quand on considère la marche suivie par l'esprit humain dans la création des concepts scientifiques. En effet, étant donnée une perception, qu'est-ce que le concept scientifique qui lui correspond? Ce concept scientifique est une forme pure logiquement substituable à la représentation primitive. La conscience, dans son progrès, élimine autant qu'elle le peut le contenu ou matière qui ne dépend pas d'elle en tant que faculté de connaître et d'opérer mentalement et qui dès lors échappe à ses prises. Elle construit en chaque circonstance une forme équivalente à la représentation qu'elle possédait d'abord et s'efforce de réduire au minimum le rôle de cet élément inconnu qui a déterminé en elle l'apparition d'une représentation. Telle est bien la marche suivie constamment dans la science; cela étant, il est aisé d'achever l'explication des faits qui viennent d'être signalés et de justifier par une interprétation convenable le langage objectif qui a été employé. On appelle matière tout élément de pensée dont la conscience ne commande pas souverainement la construction, que cet élément de pensée provienne d'une source étrangère à la conscience ou qu'il soit posé par le moi lui-même dans un état d'inconscience logique, et l'on appelle forme au contraire tout élément de pensée élaboré dans son entier par la conscience pleinement maîtresse et logiquement consciente de son action. La seule vraie forme est alors la forme de la raison pure. Mais il arrive quelquefois que la conscience s'aperçoit qu'elle a instinctivement construit un élément de pensée sans pouvoir cependant se rendre compte de son acte constructif lui-même, et c'est ce qui donne naissance à ces êtres logiques mal définis, simples signes provisoires qu'on nomme les formes de la perception.

Tels sont les principes que nous allons appliquer à l'analyse de

l'idée de quantité. Conformément à ce qui vient d'être dit, nous passerons toujours du point de vue de la perception à celui de la raison pure.

Nous percevons quatre espèces de quantités : la pluralité, l'étendue, la durée, l'intensité ; de plus, il nous paraît exister deux types d'intensité : l'intensité passive de la sensation subie, et l'intensité active de l'effort exercé [1]. En tant que formes de la perception, ces notions sont des données immédiates de la conscience, irréductibles l'une à l'autre. Au contraire, en tant que formes de la raison pure, ces notions sont dégagées par abstraction des données primitives et par un second degré d'abstraction réductibles à une même forme : le nombre entier. En effet considérons d'abord des quantités intensives : poids, température, attraction magnétique. La balance substitue à l'action d'un poids le parcours d'une longueur ; le thermomètre fait correspondre aux variations de température des variations de niveau ; l'appareil de Coulomb emploie l'attraction magnétique à produire la torsion d'un fil et par suite le déplacement d'une aiguille sur un cadran. D'une façon générale les instruments de mesure sont destinés à transformer les quantités les unes dans les autres pour arriver finalement, par l'intermédiaire du mouvement, à les traduire en étendue. Ces instruments ne font en réalité que transporter la forme quantité d'une matière à l'autre jusqu'à tomber sur une matière où cette forme quantité soit perçue comme étendue. De la quantité considérée, à chaque moment du transfert, le caractère sensible change, mais le caractère rationnel demeure. Donc les quantités intensives, en tant que formes de la raison pure, ne diffèrent pas réellement de la quantité extensive. Considérons alors celle-ci : c'est une étendue ou une durée. L'étendue et la durée, en tant que formes de la perception prises au point de vue purement logique, sont homogènes et continues ; d'où il suit que, en tant que formes de la raison, elles sont résolubles en pluralités. Parce qu'elles sont homogènes, on peut les partager en morceaux identiques entre eux ; parce qu'elles sont continues, on peut nettement juxtaposer ces morceaux quel que soit le mode de partage adopté. Alors soit une étendue ou une durée : parce que cette quantité est homogène et continue, on peut la décomposer en une somme de parties identiques et

1. L'intensité d'une sensation n'est pas toujours une quantité, au moins dans l'état actuel de la science : nous savons par exemple que l'intensité d'une odeur n'est pas encore mesurable. Mais il y a des sensations dont l'intensité peut être exprimée par un nombre : telle est la sensation de son.

rigoureusement juxtaposées, c'est-à-dire la résoudre en pluralité. Que fait par exemple le pendule pour permettre la mesure du temps? Il divise la durée homogène et continue en intervalles égaux et exactement juxtaposés. En ce qui concerne les étendues, la difficulté de leur réduction en pluralités est quelquefois plus grande, parce qu'elles ne sont pas nécessairement linéaires comme la durée et que dès lors on ne peut pas toujours trouver des parties de ces étendues susceptibles de les paver; c'est le cas qui se présente lorsqu'il s'agit du volume d'une surface fermée dissymétrique; mais cette difficulté n'est jamais invincible; il existe un instrument, le calcul, qui permet de transformer successivement une quantité, non plus dans la nature mais dans la pensée, en ne gardant d'elle que son caractère même de quantité jusqu'à appliquer ce caractère, conservé à travers le cours des opérations, sur une matière nouvelle qui n'offre plus l'inconvénient primitif, tout comme si on avait pu déformer le corps donné supposé malléable. Par conséquent toute quantité, en tant que forme de la raison pure, est résoluble en pluralité. En d'autres termes, l'action de l'intelligence sur la perception primitive l'a transformée en perception de pluralité. Or, dans une telle perception considérée seulement au point de vue quantitatif, le contenu ou matière ne joue plus aucun rôle logique; on peut donc le supprimer par abstraction et la perception de pluralité, en passant ainsi dans le domaine de la raison pure, devient le concept du nombre entier. Définissons avec précision les conditions de ce passage. On peut dire que le concept du nombre entier est la perception de pluralité réduite à l'état schématique. Cela signifie qu'il est cette perception vidée de tout son contenu, entrée ainsi, par élimination de tout ce qui en elle échappait au commandement de la pensée, dans le groupe des propriétés de la conscience et susceptible dès lors de devenir effective en affectant une matière quelconque arbitrairement choisie. Il est facile de figurer symboliquement ce fait. Considérons un ensemble de n boîtes; ces boîtes peuvent être remplies d'objets quelconques; mais elles sont supposées vides, c'est-à-dire qu'elles sont considérées indépendamment de ce qu'elles peuvent contenir; la perception de cet ensemble de n boîtes donne le concept du nombre entier n, lequel est donc bien une perception de pluralité dans laquelle on fait abstraction de la réalité et du contenu pour ne regarder que la forme. En résumé donc, il n'y a qu'une forme rationnelle de la quantité : le nombre entier.

Cependant il y a une différence très réelle, même au point de vue de la raison pure, entre les grandeurs intensives, les grandeurs extensives et la pluralité simple : cette différence consiste dans la manière diverse dont peut être affectuée la résolution de la quantité considérée en unités composantes. Une pluralité simple ne peut être décomposée en unités que d'une seule manière. Il n'en est plus de même pour une étendue ou une durée; une quantité extensive peut être réduite en nombre d'une infinité de façons; en effet on peut prendre pour partie unité une quelconque de ses parties: il y a dans cette décomposition un facteur arbitraire. Il en est encore autrement pour une quantité intensive; quand il s'agit d'une telle quantité, on commence par la réduire en étendue, puis on la réduit d'étendue en nombre, comme il ressort des exemples cités; il suit de là que la réduction d'une intensité en pluralité est possible d'une double infinité de façons; on prend d'abord la quantité intensive donnée et on lui fait correspondre une étendue, telle étendue que l'on veut; il y a là un premier facteur de réduction entièrement arbitraire; ce premier facteur étant choisi, on peut, avons-nous vu, le réduire en pluralité d'une infinité de façons; il y a donc là un second facteur de réduction entièrement arbitraire; en tout cela fait deux facteurs arbitraires, c'est là ce qu'on exprime en disant que la réduction d'une intensité en pluralité est possible d'une double infinité de façons différentes.

Il n'a été question jusqu'ici que des quantités intensives ou extensives simples. Il reste donc à parler brièvement des quantités intensives ou extensives complexes. Celles-là sont résolubles en pluralités simples; celles-ci sont résolubles en complexes de pluralités. En d'autres termes, celles-là s'expriment par un nombre simple; celles-ci s'expriment par un complexe de plusieurs nombres considérés simultanément, c'est-à-dire par un groupe de nombres différenciés les uns des autres et rangés dans un ordre déterminé. Voici des exemples. La notion de vitesse implique la notion d'un chemin parcouru et la notion du temps employé à le parcourir; la vitesse est donc une quantité qui, en tant que forme de la perception, se présente à nous comme un rapport et qui, en tant que forme de la raison pure, est résoluble en un complexe de deux pluralités; au point de vue qui nous occupe, elle s'exprime, non par un seul nombre, mais par un système de deux nombres. Le même fait se présente en ce qui concerne la hauteur d'un son; cette hauteur est

d'abord perçue par nous comme une quantité intensive d'une sorte particulière; elle apparaît ensuite à notre raison comme le rapport d'un nombre de vibrations exécutées au temps employé à les produire et s'exprime donc par un complexe de deux nombres dont chacun représente un des éléments de la quantité étudiée.

Les observations qui précèdent établissent bien nettement la conclusion annoncée. Toute quantité fonctionne logiquement comme un nombre entier ou comme un groupe de nombres entiers : c'est l'apparence sensible qui seule crée une différence entre les divers genres de grandeurs. Dès le début de ce travail nous avons restreint notre étude à celle des grandeurs mesurables; nous venons de reconnaître que l'idée d'une telle grandeur coïncidait, du moins au point de vue logique, avec l'idée de nombre entier. C'est là un principe fécond, qui donne naissance à une longue série de conséquences. Mais avant de chercher à développer et à ordonner cette série, il importe d'être fixé sur le sens et la valeur du point de départ et c'est pourquoi il ne sera pas mauvais d'examiner avec soin quelques objections possibles, que l'on ne manquera certainement pas de faire, encore que la réponse qu'elles appellent soit immédiate. A notre affirmation on opposera sans doute l'exemple de certaines grandeurs comme les grandeurs photométriques — éclat d'une source lumineuse, éclairement d'une surface opaque, — qui sont aujourd'hui mesurées et nombrées sans être dénombrées et résolues en pluralités. Nous ferons remarquer que cette prétendue mesure n'est qu'un repérage grossier, un classement approximatif qui permet d'apprécier jusqu'à un certain degré — $\frac{1}{64}$ environ — l'égalité ou l'inégalité de deux de ces grandeurs, mais qui ne donne aucun moyen de suivre le développement continu des grandeurs en question, en sorte que l'on ne peut voir là rien autre chose qu'un pis aller provisoire en attendant les progrès futurs de la science. L'intensité d'une couleur, sa tonalité, son degré de saturation ou, en d'autres termes, sa pureté sont actuellement pour nous des grandeurs sensibles, c'est-à-dire des formes de la perception, ce ne sont pas encore des grandeurs intellectuelles, c'est-à-dire des formes de la raison. Mais ces éléments cesseront d'être logiquement insaisissables quand on saura en construire une représentation extériorisable et impersonnelle, c'est-à-dire quand on saura substituer à ces complexes confus de matière et de forme des formes pures équivalentes fabriquées à l'aide des seules données primitives de la conscience. L'exemple cité n'infirme

donc en rien notre thèse puisqu'il porte sur un cas où justement il n'y a pas mesure au sens rigoureux du mot.

En résumé, au point de vue de la raison pure, il n'y a qu'une forme quantitative : le nombre entier. Pour découvrir ce qui constitue, rationnellement parlant, la quantité, il suffit donc de considérer le nombre entier. C'est ce que nous allons faire. Mais auparavant il faut éclaircir quelques notions préliminaires et notamment l'idée de borne.

Partons des notions primitives de puissance et d'acte [1]. Je constate par exemple qu'hier je ne pensais pas à telle chose et qu'aujourd'hui j'y pense. Je dis alors qu'hier j'avais la puissance de penser à cette chose et qu'aujourd'hui cette puissance est en acte. Cela signifie qu'hier je ne pensais pas effectivement à cette chose, mais que cependant il n'était pas intrinsèquement contradictoire de supposer que j'y pensasse. Cela étant, constatons deux cas typiques où l'emploi du mot borne s'impose et voyons ce qu'ils ont de commun. Je regarde un corps: je comprends qu'il pourrait, sans contradiction intrinsèque, être plus étendu; je le déclare alors borné, d'où je vois que l'idée de borne me vient à l'esprit quand je constate un acte qui n'épuise pas une puissance donnée. Je fais maintenant un effort d'attention; je constate qu'il pourrait, sans contradiction intrinsèque, être plus intense; je le déclare alors borné; d'où je vois encore que l'idée de borne me vient à l'esprit quand je constate un acte qui n'épuise pas une puissance donnée. Donc j'appelle borne ce qui marque et fixe le degré de développement d'une chose incomplètement développée — développement signifiant passage de la puissance à l'acte —; la borne est quelque chose comme la ligne de séparation entre la partie de puissance passée à l'acte et la partie de puissance restée telle.

Cela posé, que faut-il entendre par éléments de pensée identiques

1. Nous ne prétendons pas expliquer ici les notions usuelles de puissance et d'acte; c'est une définition que nous formulons, par laquelle nous indiquons la signification que nous convenons d'attacher à certains mots. Nous sommes entièrement libres dans notre choix et nous ne sommes obligés qu'à ceci : d'abord éviter toute contradiction, ensuite ne raisonner jamais sur les idees en question que par substitution exacte de la définition au défini. Dans ces conditions on n'a pas le droit de juger nos définitions douteuses ou vagues; cela n'aurait de sens que si nous présentions ces définitions comme des explications de concepts qui seraient d'autre part constitués logiquement; on ne peut réclamer de nous qu'une chose : rester dans les limites de nos conventions.

entre eux et extérieurs l'un à l'autre? Dire que ces éléments sont identiques, c'est dire qu'ils ont même fonction logique; dire qu'ils sont extérieurs, c'est dire qu'ils sont discernables l'un de l'autre et légitimement séparables par abstraction. Soient par exemple deux variables libres indépendantes x et y; la définition qu'on en donne leur est commune : nous dirons qu'elles ont même *essence*. Mais chacune d'elles a son individualité propre et porte un nom spécial : nous dirons qu'elles ont des *existences* distinctes. Au sens qui vient d'être précisé, ce sont des êtres logiques identiques entre eux et extérieurs l'un à l'autre.

Revenons maintenant à l'idée de nombre; un nombre est un agrégat d'unités identiques entre elles et extérieures l'une à l'autre. Pour qu'une chose soit quantitative, il faut donc et il suffit qu'elle implique :

1° — des unités — ce qui signifie que son idée doit être résoluble en éléments de pensée identiques entre eux en tant qu'ayant tous même fonction logique dans la construction du tout, discernables pourtant et légitimement séparables par abstraction, c'est-à-dire extérieurs l'un à l'autre;

2° — des bornes — ce qui signifie que son idée doit contenir à la fois l'idée d'une portion d'acte et d'un résidu de puissance.

La première condition est évidemment nécessaire. Pour faire sentir la nécessité de la seconde, considérons une puissance pure : l'espace. On peut imaginer des unités d'espace; par exemple on peut paver l'espace avec des cubes; néanmoins l'espace n'a pas de quantité parce qu'il n'a pas de bornes et que dès lors on ne pourra jamais s'arrêter dans le pavage pour récapituler ce qu'on aura fait; il en résulte qn'on ne pourra jamais comparer l'espace à une unité de même espèce, puisqu'un des termes de la comparaison manquera toujours.

Nous voici parvenus à notre conclusion : l'idée de quantité se réduit à l'idée de nombre entier et par là à l'idée d'unité. L'unité, telle qu'elle est ici considérée, est essentiellement indivisible. C'est la forme sous laquelle est perçu le moi : c'est donc une fonction logique primitive, indéfinissable en elle-même, et servant à tout définir. L'unité est le type de ces intuitions élémentaires, de ces atomes de pensée qui doivent seuls entrer dans la construction d'une forme pour que celle-ci soit ce que nous avons appelé une forme pure. On peut dire que l'objet mathématique, la donnée sur laquelle

le calcul opère, c'est l'unité, et notre première définition de la science mathématique se trouve ainsi précisée.

De l'analyse qui précède, il est facile de tirer une distribution naturelle des sciences mathématiques en deux groupes :

1° Théorie de la quantité pure, considérée d'une façon abstraite dans la raison seule, ou Analyse;

2° Application des formes analytiques à la représentation rationnelle des quantités sensibles, ou mathématiques appliquées comprenant notamment la Géométrie, la Mécanique et la Physique analytique.

Cette classification correspond d'ailleurs au plan que nous nous sommes tracé dans notre travail.

II

Nous arrivons maintenant à un point capital qui réclame un examen attentif. Il est bien établi que l'unique objet étudié par l'analyse est le nombre entier. L'observation la plus superficielle montre en outre, sans qu'il soit nécessaire d'insister, que toute opération analytique n'est en définitive qu'un groupement plus ou moins compliqué d'opérations arithmétiques fondamentales. Mais est-il vrai que toutes les formes analytiques à l'aide desquelles se fait l'étude du nombre entier soient dérivées de la même source et construites, elles aussi, à partir de la seule notion d'unité? C'est ce que nous allons voir. Toutefois il importe auparavant de faire une remarque essentielle au sujet de l'origine des concepts mathématiques.

Kant a le premier affirmé que les concepts analytiques sont formés par construction et, partant de là, bien des géomètres se sont efforcés depuis d'expliquer comment l'idée de nombre entier est une base suffisante pour la constitution de l'analyse. Avant de résumer ce que l'on sait sur ce point, il convient de préciser l'énoncé de notre thèse. Sans doute la plupart des notions mathématiques ont une origine empirique, en ce sens que l'idée de les construire d'une certaine façon déterminée plutôt que de toute autre également légitime a été suggérée par l'expérience. Il n'en reste pas moins qu'en donnant une définition mathématique on fait complètement abstraction des choses réelles pour ne plus considérer que des éléments purement logiques que l'on combine arbitrairement ou plus exacte-

ment encore pour ne plus s'inquiéter que de la loi de combinaison de ces éléments de pensée préalablement débarrassés de tout leur contenu sensible et réduits à leurs fonctions logiques. L'observation a été la cause occasionnelle, non la cause productrice du concept. La réalité, à propos de laquelle le concept a été construit, n'est plus représentée dans la définition finale — quand il en subsiste quelque chose — que par des mots simplement destinés à faire image et n'ayant pas plus d'importance — pour employer une expression de M. Poincaré — que la blancheur de la craie dans les figures tracées par le géomètre. Si par exemple les inventeurs du calcul intégral se sont d'abord servis de représentations concrètes et d'images physiques pour établir les bases du nouveau calcul, leurs successeurs du moins ont progressivement dégagé la définition primitive de toutes les observations qui l'avaient provoquée. En général, si les géomètres font appel à l'expérience, c'est uniquement parce qu'il est plus avantageux, en vue des applications, de construire des concepts qui correspondent, au moins approximativement, aux choses réelles; mais dans la définition même ils ne mettent nullement que les concepts formés jouissent de cette propriété, et la science mathématique en est tout entière indépendante. En définitive, dans la définition initiale où sont nombreux encore les appels à l'intuition directe, la réalité ne joue au fond qu'un rôle de notation : la définition même ne porte, dès le début, que sur la fonction logique des éléments concrets que l'on envisage. C'est ce que nous verrions complètement en passant en revue les concepts fondamentaux de l'analyse et en cherchant à propos de chacun d'eux comment l'observation a guidé l'acte de la construction et comment le produit de cette construction est néanmoins indépendant de toute donnée extérieure à l'esprit. Mais nous nous bornerons sur ce point à un simple rappel de résultats, renvoyant pour plus de détails à l'ouvrage de M. Tannery sur les fonctions d'une variable, à un article de M. Poincaré sur le continu mathématique et à une étude de M. Riquier sur le concept de nombre [1].

Nous demandons :

1° La notion d'unité;

1. Cf. Jules Tannery, « Introduction à la théorie des fonctions d'une variable »; — H. Poincaré, « le Continu mathématique » (*Rev. de métaphys. et de morale*, n° de janvier 1893); — C. Riquier, « De l'idée de nombre considérée comme fondement des sciences mathématiques », n° de juillet 1893.

2° La possibilité pour l'esprit de former indéfiniment des nombres entiers en ajoutant l'unité à elle-même.

Avec ces données il est possible de construire la série des concepts analytiques. Voilà une proposition que nous nous contenterons d'affirmer. Il n'est pas difficile — après les travaux des géomètres modernes — d'en fournir une preuve rigoureuse; mais nous ne pouvons évidemment songer à transcrire ici cette longue démonstration; qu'il nous suffise d'en indiquer le principe et l'esprit général.

Comment parvient-on à résoudre une représentation en éléments purement logiques? On prend d'abord la notion que l'on a en vue, telle que l'expérience la suggère, avec son aspect physique, son inévitable cortège de postulats et ses parties simplement perçues que la raison ne pénètre pas. Mais, dans le complexe vague que l'on possède alors, une seule chose est importante : la fonction logique; les autres éléments contenus dans la représentation ne servent que de notation à celui-là. On cherche donc à dégager cet élément fondamental de tout ce qui l'enveloppe et pour cela on s'efforce de découvrir de quelle façon précise fonctionne dans le raisonnement la notion empirique que l'on veut transformer en concept analytique. Puis on isole la fonction logique trouvée, en éliminant les éléments accessoires dont la considération est désormais inutile, et l'on obtient ainsi une combinaison purement formelle logiquement substituable à la représentation primitive : c'est cette combinaison qui constitue le concept analytique cherché. Telle est essentiellement la méthode scientifique : voyons-en le mécanisme sur un exemple.

Au début de l'analyse, dans les premiers chapitres de l'Arithmétique, il n'est question que de nombres entiers; l'emploi de la langue algébrique n'apporte aucune idée nouvelle; tout provient de la seule notion d'unité indivisible à laquelle s'applique et sur laquelle opère l'activité de l'esprit. Rien ne change, malgré les apparences et malgré une dénomination qui peut faire illusion, quand on passe de la considération des nombres entiers à celle des nombres fractionnaires. Voyons en premier lieu comment l'observation des grandeurs sensibles introduit la notion de fraction dans l'Analyse. Imaginons que, dans la mesure d'une grandeur, un certain groupe de parties aliquotes de l'unité choisie reproduise exactement la grandeur considérée sans reproduire exactement un nombre entier d'unités. Alors la mesure de cette grandeur ne pourra pas être représentée par un nombre entier; elle sera représentée par un nombre fractionnaire,

c'est-à-dire par un complexe de deux nombres entiers dont l'un indique en combien de parties l'unité a été divisée et l'autre combien de ces parties ont été prises. La théorie arithmétique des fractions est d'ordinaire établie sur cette base expérimentale; il semble que l'on introduise là une notion nouvelle, irréductible à celle du nombre entier bien que tous les calculs sur les fractions se réduisent en fin de compte à des calculs de nombres entiers. Nous allons montrer qu'il n'en est rien et indiquer comment on peut constituer cette théorie dans l'abstrait pur en faisant usage de la seule notion d'unité prise avec son caractère analytique qui implique essentiellement l'indivisibilité. Nous appellerons *fraction* et nous représenterons par la notation (a,b) un complexe de deux nombres entiers différenciés a et b donnés avec l'ordre dans lequel on doit les considérer. Par *convention* :

1° Le dénominateur b est essentiellement différent de zéro.

2° $(a, 1) = a$.

3° $(a\,n, b\,n) = (a, b)$, d'où $(a, a) = (1, 1) = 1$ et $(0, b) = (0, 1) = 0$.

4° Soient (a, b) et (a', b') deux fractions : l'égalité complexe $(a, b) = (a', b')$ équivaut à l'égalité simple $a\,b' - b\,a' = 0$.

5° $(a, b) + (a', b') = (a\,b' + b\,a', bb')$, d'où : $(a, b) + 0 = (a, b) + (0, 1) = (a, b)$.

6° $(a, b) \times (a', b') = (a\,a', bb')$, d'où l'on voit que l'annulation d'un produit entraîne celle de l'un des facteurs et réciproquement.

De ces *conventions* on peut tirer les conclusions suivantes :

1° Le complexe (a, b) ainsi défini a une existence logique : nous entendons par là que les conventions précédentes sont cohérentes, c'est-à-dire ne se contredisent pas mutuellement.

2° Les conventions 4, 5, 6, établissent les règles de calcul des symboles étudiés, tant qu'on se propose seulement de les comparer et combiner entre eux : on voit que l'addition et la multiplication y possèdent les propriétés fondamentales de commutativité, distributivité et associativité sur lesquelles tout le calcul arithmétique est fondé.

3° Les conventions 1, 2, 3, permettent d'établir le passage de ces complexes aux nombres simples, auxquels on peut dès lors les associer dans un même calcul.

4° L'ensemble de nos 6 conventions montre que les complexes que nous venons de définir se comportent dans le calcul exactement comme les fractions ordinaires, ce qui établit leur identité avec elles

— c'est-à-dire leur communauté de fonction logique avec elles — et démontre la possibilité de la construction annoncée.

La notion de fraction se trouve ainsi complètement élucidée. D'une façon tout à fait analogue on réduirait à la notion de nombre entier les notions en apparence irréductibles du nombre négatif et du nombre imaginaire. Dans ces deux cas comme dans celui des fractions on n'a affaire qu'à des associations de nombres entiers obéissant aux mêmes lois de calcul que les nombres simples.

On peut définir d'une façon analogue une multitude d'autres complexes et rien n'oblige à leur imposer des lois de calcul semblables à celles des nombres simples ; pour les quaternions d'Hamilton la multiplication n'est pas commutative, pour les clefs anastrophiques de Cauchy l'annulation d'un produit n'entraîne pas celle de l'un des facteurs ; mais, dans tous les exemples de ce type, le processus de réduction est le même : au nombre simple on substitue comme élément de calcul un complexe de plusieurs nombres entiers. Pour d'autres notions on parvient à la réduction voulue par une voie toute différente : on définit une opération portant sur un ensemble de nombres entiers ou de systèmes de tels nombres et la fonction logique qui constitue la notion nouvelle consiste en ceci : *représenter* cette opération. C'est ainsi que l'on ramène l'idée de variable à l'idée d'un classement établi entre des valeurs auxquelles on assigne un ordre de succession ; l'idée de nombre incommensurable à celle d'un mode de distribution des nombres rationnels en deux classes ; l'idée de fonction à celle de correspondance entre plusieurs séries de nombres... etc. Mais nous ne nous appesantirons pas sur ces points qui demanderaient une étude spéciale. Notre but n'était pas de reproduire tout au long les travaux des géomètres sur les fondements de l'analyse : nous voulions seulement en donner une idée. Aussi regarderons-nous maintenant comme complètement justifiée cette affirmation : avec la notion d'unité et la possibilité pour l'esprit d'ajouter indéfiniment l'unité à elle-même et d'assigner un ordre à ses opérations, on peut construire l'Analyse.

Cette conclusion nous permet de donner la dernière précision à la définition de la forme. Qu'est-ce qu'un concept analytique ? C'est un complexe d'opérations possibles. D'une façon générale, la conscience — en tant du moins que raison pure — ne dispose en toute souveraineté que de son action : ses opérations logiques constituent la seule chose qu'elle puisse vraiment apporter dans la construction d'une idée. Une forme n'est donc qu'une opération effectuée par la raison

sur une matière venue de l'extérieur. Dans le cas de l'analyse, cette matière est l'unité, forme pour la perception, mais matière pour la raison; c'est un objet d'intuition élémentaire; les formes créées sont alors ce qu'on nomme des formes pures. Tel est le point de vue auquel nous allons maintenant nous placer.

Il existe deux catégories d'êtres logiques, qu'il faut soigneusement distinguer. Les uns sont construits par l'esprit; ce sont des formes pures : tel est le concept de nombre incommensurable. Les autres ne sont pas construits par l'esprit; ce sont des objets perçus : tel est le concept de plante. Cela posé, soit un être logique quelconque. On peut envisager cet être à deux points de vue différents, comme essence et comme existence. Élucidons ces notions pour chaque genre de concept.

Nous entendrons par espèce l'ensemble des individus de même nom, c'est-à-dire l'ensemble des individus susceptibles d'une même définition. Il est clair que la notion d'espèce est une notion toute relative; un être appartient à une espèce ou à une autre suivant le point de vue sous lequel on le regarde ; finalement la considération des espèces logiques n'est qu'un procédé de classement des concepts dont l'unique fonction logique est de permettre dans chaque cas particulier, par superposition de classes convenablement choisies et de plus en plus restreintes et complexes, une condensation progressive de la notation et une simplification graduelle des énoncés. Cela étant, une essence, c'est un groupe cohérent d'éléments de pensée caractérisant et déterminant une espèce : l'essence constitue ce qu'on pourrait appeler la réalité logique d'une espèce. Précisons et pour cela distinguons les deux genres de concepts. Soit l'espèce nombre incommensurable. On en donne une définition ; la position de cette espèce dans le monde logique est alors effectuée, mais la définition formulée devient la source d'une série déductive ; on développe et on ordonne cette série et, cela fait, l'essence se trouve explicitement constituée par le système des éléments de pensée impliqués dans la définition et dans ses conséquences nécessaires. Soit au contraire l'espèce Plante. Une marche semblable ne peut plus être suivie. En effet la définition initiale que l'on donne de l'espèce Plante pour en établir l'identité logique, étant purement nominale, c'est-à-dire consistant seulement à désigner une chose et à lui imposer un nom, si elle permet de noter une perception, ne permet pas du moins de la transformer en conception pleinement saisie par la

raison et par suite est radicalement impropre à fonctionner comme source d'une série déductive. Dans ces conditions, qu'est-ce que l'essence? Il est impossible ici de réduire au minimum le nombre des éléments de pensée nécessaires et suffisants pour constituer logiquement l'objet considéré, il est impossible de créer *a priori* une combinaison formelle équivalente et substituable à la perception confuse que l'on possède. Alors on se contente de dresser empiriquement une liste des caractères que l'on retrouve dans tout concept de plante et dans ces concepts seuls. Cette liste, supposée achevée, contiendrait par définition tous les éléments dont l'essence inconnue est la synthèse. L'essence de la plante est donc le complexe des propriétés, c'est-à-dire des fonctions logiques communes à toutes les plantes, la somme des caractères distinctifs de l'espèce plante. Mais il est clair que l'essence n'est ainsi définie que d'une façon imparfaite et provisoire : l'essence n'est exactement définie que lorsqu'on sait en déduire tout le développement d'un petit groupe irréductible de facteurs premiers. Quoi qu'il en soit, nous voyons que, dans tous les cas, l'essence d'un être est ce qui pose cet être au point de vue logique, et cela nous suffit actuellement. Remarquons pour terminer que l'essence d'une espèce moins riche en individus possibles qu'une autre est plus complexe que l'essence de cette autre espèce. Ainsi l'essence de l'orchidée contient des éléments qui sont des accidents relativement à l'essence de la plante. Il ressort de là que l'essence n'est pas un élément absolu de l'être : ce n'est qu'un point de vue de l'esprit n'ayant de sens que si l'on compare un être à une classe d'êtres dont il fait partie. La notion d'essence étant ainsi éclaircie dans la mesure actuellement utile, examinons la notion d'existence. L'existence d'un être logique, c'est un élément de pensée, adjoint à ceux dont la réunion constitue l'essence, qui caractérise et détermine un individu parmi tous les individus d'une même espèce. D'une façon plus précise, c'est un élément de pensée dont l'adjonction aux autres représente le fait fictif par lequel l'essence serait réalisée, actualisée et, dans les cas où cette essence serait susceptible de réalisations multiples, distinguée en ce que nous appellerons son individualité présente de ses autres réalisations possibles. En d'autres termes, l'existence est ce qui pose un être, non plus comme possible, mais comme actuel. L'existence est ainsi définie de la même façon pour les deux genres de concepts; il y a toutefois une différence entre les deux modes de l'existence; pour un concept qui est forme

pure, l'adjonction de l'existence à l'essence dépend exclusivement de la conscience qui peut l'effectuer quand il lui plaît; pour un concept qui est objet perçu, l'existence au contraire paraît liée dès l'aperception première à l'essence cachée que le signe sensible révèle, et s'impose à la conscience en tant du moins que celle-ci est faculté de connaître et d'opérer rationnellement. En définitive, au point de vue purement logique, une essence fonctionne comme une hypothèse que l'existence réalise et c'est là le seul point qui soit à noter pour ce qui va suivre.

Ces définitions posées, examinons le mécanisme du raisonnement analytique. Nous écartons bien entendu de notre examen ce qui concerne les applications de l'analyse, toutes les questions de logique que soulèvent la géométrie et la physique mathématique; ces problèmes seront abordés plus tard avec tous les développements qu'ils comportent. Bornons-nous pour l'instant à étudier le mode de raisonner propre à l'analyste pur. A ce point de vue nous passerons en revue tous les moments de la dialectique mathématique, toutes les époques successives d'un calcul, tous les stades d'une évolution d'idées purement analytique et nous chercherons à en marquer les caractères principaux.

Au contraire des sciences expérimentales où les définitions initiales ne sont que la traduction du fait, c'est-à-dire de la position effective et connue de données indépendantes de la raison et imposées à l'esprit ou, si l'on veut, le résultat de la constatation et de la désignation de l'existence d'objets perçus, l'analyse procède par construction de concepts. Construire un concept, c'est fabriquer une essence, c'est grouper plusieurs éléments de pensée pour en former un complexe, c'est créer de toutes pièces à partir des matériaux possédés par la raison un individu logique nouveau. Formuler une définition — je ne dis pas effectuer une désignation et convenir d'un nom — est l'opération équivalente et correspondante dans le langage. Une telle définition s'exprime par une égalité d'un caractère tout algébrique; dans le premier membre de cette égalité on met le nom que l'on impose à la chose en question; dans le second membre on met le groupe des éléments logiques qui constituent cette chose. La construction d'un concept est une opération légitime sous la double condition que les éléments de pensée dont on effectue la synthèse ne soient pas incompatibles et qu'aucun d'eux ne soit contradictoire en lui-même. Sous cette même condition, les définitions correspondantes sont parfaitement libres et ne peuvent jamais être contestées.

Cette liberté des définitions initiales est un sérieux avantage en ce qu'il assure au raisonnement un point de départ et une base essentiellement incontestables. Mais ce n'est pas le seul. Le plus précieux est la précision particulière communiquée aux données primitives sur lesquelles on veut agir; rien n'est tel que la construction pour constituer des idées claires et distinctes; quand on a construit un concept et seulement dans ce cas, on sait *a priori* ce que renferme exactement l'idée que l'on possède, on saisit pleinement l'identité logique de cette idée et c'est cela qui permet d'opérer sur elle par voie déductive. Mais encore faut-il bien comprendre que pratiquement tous ces avantages s'évanouiraient si l'on ne prenait soin de faire suivre chaque définition donnée d'un théorème d'existence [1], c'est-à-dire d'une démonstration de la légimité logique ou, en d'autres termes, de la cohérence du concept construit. Trouver une telle démonstration, c'est ce qui est possible seulement quand le concept provient d'une construction dans l'abstrait pur, ce que les géomètres ne manquent jamais de faire et ce qui assure à leurs définitions initiales le caractère de précision parfaite et d'absolue exactitude qu'elles affectent. De là résulte la valeur si remarquable de la notation mathématique. De ce que les concepts primordiaux sont purement construits, suit que leur identité logique est toujours pleinement saisie et que dès lors le symbole qu'on leur associe est défini d'une façon absolument unique et précise; de ce que l'on prouve l'existence logique de ces concepts, suit que tout concept illusoire est écarté certainement du système des concepts dont s'empare le géomètre et que dès lors la notation établie mérite toute confiance; et, dans ces conditions, la fameuse règle de Pascal cesse d'être un idéal pour devenir une loi toujours et facilement respectée : chaque signe, dépouillé de ses connotations usuelles, a un sens et un seul, la considération exclusive de ce signe peut remplacer la considération du concept toujours plus vague et plus fuyante et la substitution constante de la définition au défini dans le cours du raisonnement est aisée à réaliser. Il

1. L'emploi du mot « existence » ne doit pas faire illusion : il ne s'agit pas ici de l'existence telle qu'elle a été définie plus haut. Pour qu'une essence puisse recevoir cette existence définie plus haut, que nous appellerons existence de seconde espèce, il faut déjà qu'elle soit cohérente, c'est-à-dire qu'elle soit douée d'une existence logique que nous appellerons existence de première espèce. C'est de l'existence de première espèce qu'il est ici question. Nous lui donnons le nom d'existence parce que c'est le nom que lui donnent toujours les mathématiciens, par exemple quand ils démontrent la légitimité logique, c'est-à-dire ce qu'ils appellent l'existence, du concept « intégrale ».

est facile maintenant de résumer brièvement les lois des données idéales sur lesquelles repose l'analyse :

1° Ces données sont purement idéales et ce caractère d'êtres logiques purement formels est une des raisons de leur rare précision; grâce à lui, elles sont indépendantes des conditions multiples et mal définies que réclame une existence réelle pour être actuellement possible et pour être exactement saisie par la pensée;

2° Ces données ne sont pas fournies et imposées à l'esprit : elles sont choisies et créées par lui;

3° Loin de précéder la définition, ces données en sont le produit. Dans le cas actuel, la chose est créée par la définition et cette définition, qui l'engendre, exprime la formation d'une essence possible, c'est-à-dire d'une hypothèse, non la constatation d'une existence réelle.

La nature des données analytiques apparaît ainsi bien distincte de celle des données physiques où, tout au contraire de ce que nous venons de reconnaître, les définitions correspondantes cherchent à saisir la réalité de la représentation, c'est-à-dire la partie de cette représentation qui ne vient point de la conscience en tant qu'agent logique, où ces définitions ne sont plus libres parce qu'elles portent sur un objet perçu qui s'impose à l'esprit au lieu d'être posé par lui, et qu'elles visent à donner de cet objet un équivalent rationnel combiné *a posteriori*, où ces définitions enfin sont le terme et le résumé de la science au lieu d'en être la source.

Sur l'ensemble des données ainsi établies, comment opère l'analyste? L'analyste opère toujours par déduction, par analyse de concepts, c'est-à-dire par explicitation des conséquences qu'implique une définition. Ce qu'il veut, c'est ordonner en série logique une certaine classe de propositions, et j'entends par là disposer ces propositions en file où chaque terme dérive du précédent et commande le suivant, en sorte que le premier terme de la file engendre tous les autres et par suite en soit le substitut logique. Dans ce but, la forme de déduction employée est celle que Condillac appelait raisonnement par équation et qu'on appellerait plus justement raisonnement par succession d'identités. L'analyste cherche seulement à déterminer ce que la constitution de notre intelligence nous force de croire. Or notre croyance, en tant du moins qu'elle ne porte que sur des idées considérées simplement comme telles, est commandée seulement par la possibilité d'une représentation de son objet dans la raison. Mais la condition nécessaire et suffisante de cette représen-

tabilité est la non-contradiction. Donc l'unique loi logique dont l'analyste ait à s'inquiéter est la loi d'identité : c'est elle seule qui doit régler les transformations successives des expressions, c'est-à-dire le calcul. Cette remarque bien simple suffit à renverser la théorie suivant laquelle la méthode mathématique serait en définitive réductible à la méthode expérimentale. Il est vrai qu'historiquement la plupart des vérités mathématiques ont été entrevues par induction. Mais, cela reconnu, il faut savoir que l'essence du raisonnement mathématique est tout autre. Par exemple, l'expérience peut à la rigueur montrer qu'on n'a jamais trouvé de méthode permettant une résolution algébrique des équations générales de degré supérieur au quatrième, mais elle est certainement incapable d'établir qu'il est contradictoire de supposer une méthode permettant cette résolution, et c'est pourtant ce qu'Abel a découvert, évidemment par un mécanisme logique tout différent. Certes, il ne faut pas nier l'importance du rôle joué par l'induction, même en analyse pure. C'est en général par des chemins peu sûrs qu'on va à la découverte et les plus grands géomètres n'ont pas dédaigné de se laisser guider dans leurs investigations par le raisonnement analogique, le moins géométrique de tous les raisonnements. Mais en pareil cas, je le répète, l'expérience ne sert qu'à suggérer des théorèmes nouveaux dont on donne ensuite une démonstration qui, tout d'abord, n'aurait pu être inventée puisque, ignorant le but à atteindre, on n'aurait pu deviner par quel chemin il fallait partir ni quelle ligne de déduction il fallait suivre : l'exploration un peu aventureuse du pays nouveau a précédé le tracé des routes et l'a rendu possible, mais elle ne l'a pas effectué. Toutefois, s'il est vrai que l'analyse procède toujours par construction d'identités, il reste à expliquer comment, partant d'une source unique : la notion d'unité, et n'appliquant qu'un seul outil : la loi d'identité, elle arrive à des conclusions qui sont autre chose que de pures tautologies. Cela vient de l'activité de l'esprit. La multiplicité est introduite en analyse par la pensée elle-même qui peut opérer d'une infinité de façons sur l'unité en respectant la loi d'identité. Le but même de l'analyse est alors de reconnaître l'identité de ces diverses manières d'opérer, et de construire un nombre toujours croissant de cycles opératoires équivalents. Condenser progressivement la notation, définir des symboles représentant des complexes d'opérations de plus en plus compliqués et qui cependant obéissent à des lois de combinaison assez simples pour être maniés facilement,

créer ainsi des éléments de calcul nouveaux dont chacun soit le résumé et le substitut d'un vaste ensemble d'opérations, telle est sa destination : elle la remplit en ne reconnaissant pour axiome que l'axiome de non-contradiction et en s'astreignant à démontrer même les propositions les plus évidentes dès qu'elles sont en soi démontrables, afin de ne laisser en elle aucune fissure par où le vague et l'incertain puissent s'infiltrer.

Si l'on ajoute à ce qui précède le soin que prennent les analystes de ne formuler que des énoncés précis et décomposés en éléments simples, de séparer les questions voisines pour les traiter successivement et de les disposer en séries rationnellement ordonnées où chaque problème par sa résolution pose le suivant, enfin de n'accepter que ces démonstrations nettes et lumineuses qui ne laissent prise à aucun doute, on comprendra sans peine d'où vient la rigueur propre à l'analyse, on sentira à quel prix elle est achetée et en même temps, pour peu que l'on pense à ce que nous avons constaté sur la nature du raisonnement analytique, on saura déterminer exactement la valeur et la portée de l'analyse.

La valeur de l'analyse est la valeur même de l'esprit humain, puisqu'elle en vient tout entière au point de n'en être en quelque sorte qu'une extériorisation et qu'elle est construite uniquement à l'aide de la loi fondamentale de la raison. L'analyse mérite donc une confiance absolue, au seul sens raisonnable que l'on puisse *a priori* attribuer à ce mot. Mais aussi sa portée n'est que celle de l'esprit humain. « Le calcul, disait Poinsot, est un instrument d'analyse qui ne produit rien par lui-même. » Cela est vrai de tout calcul, qu'il soit fait ou non avec le secours de la notation algébrique, c'est-à-dire de toute évolution d'idées qui n'est conduite que par le principe d'identité. Un tel mode de raisonnement ne vaut que par les données qui lui servent de point de départ et de matière. Si donc on le fait fonctionner à vide comme en analyse pure, il est clair qu'il n'engendrera que des conclusions vides aussi. Dans ce cas, toute série de comparaisons ou de transformations tend à mettre en évidence un certain rapport entre deux systèmes de grandeurs ; mais ce rapport est établi dans l'abstrait pur, indépendamment des choses réelles dont il peut exprimer les relations, en sorte que c'est une forme vide qui reste sans signification et sans intérêt tant que l'expérience n'est pas intervenue pour la remplir d'une matière déterminée. Par conséquent les mathématiques, à ne considérer que leurs parties théoriques dégagées des

applications dont elles sont susceptibles, constituent moins une science qu'une méthode, et c'est à juste titre que Leibnitz les appelait « une extension ou promotion particulière de la logique générale ». Quelques remarques suffisent pour démontrer cette proposition :

1° L'objet mathématique, c'est la quantité. Or une quantité peut être représentée, soit par la notation arithmétique, c'est-à-dire par la notation-chiffre, soit par la notation algébrique, c'est-à-dire par la notation-lettre. Dans le premier cas, la quantité est considérée abstraction faite de son espèce, mais non de sa valeur; dans le second cas, elle est considérée abstraction faite et de son espèce et de sa valeur, à l'état de pure essence que rien ne détermine ni ne limite. En tous cas, sa nature n'est jamais spécifiée, quand bien même sa valeur l'est. D'où il suit que les théorèmes auxquels son étude conduit ne peuvent avoir par eux-mêmes aucun sens concret.

2° Le caractère de parfaite abstraction des vérités mathématiques devient en quelque sorte palpable lorsque l'on pense au calcul des symboles opératoires où l'on représente par des lettres, non plus des quantités, mais de simples opérations [1].

Nous arrivons ainsi aux conclusions suivantes :

1° L'objet analytique est un abstrait pur, c'est-à-dire une forme que ne remplit aucune matière déterminée;

1. Soit par exemple à intégrer l'équation aux dérivées partielles suivante :

$$\frac{d^3V}{dx^3} + \frac{d^3V}{dy^3} + \frac{d^3V}{dz^3} - 3\,\frac{d^3V}{dx.\,dy.\,dz} = o.$$

Je pose :

$$\xi = x + y + z, \quad \eta = x + \alpha y + \alpha^2 z, \quad \zeta = x + \alpha^2 y + \alpha z$$

avec la condition :

$$1 + \alpha + \alpha^2 = o.$$

J'effectue la substitution et pour cela je pose :

$$\Delta_1 = \frac{d}{d\xi} + \frac{d}{d\eta} + \frac{d}{d\zeta}, \quad \Delta_2 = \frac{d}{d\xi} + \alpha\,\frac{d}{d\eta} + \alpha^2\,\frac{d}{d\zeta}, \quad \Delta_3 = \frac{d}{d\xi} + \alpha^2\,\frac{d}{d\eta} + \alpha\,\frac{d}{d\zeta}$$

d'où successivement :

$$(\Delta_1^3 + \Delta_2^3 + \Delta_3^3 - 3\Delta_1\,\Delta_2\,\Delta_3)\,V = o$$

$$[(\Delta_1 + \Delta_2 + \Delta_3)\quad \Delta_1 + \alpha\Delta_2 + \alpha^2\Delta_3)\quad (\Delta_1 + \alpha^2\Delta_2 + \alpha\Delta_3)]\,V = o$$

$$\frac{d^3V}{d\xi.\,d\eta.\,d\zeta} = o$$

et l'intégration est alors immédiate. Le calcul qui a conduit à cette solution a évidemment évolué dans l'abstrait pur puisqu'il a toujours procédé par combinaison de symboles opératoires où la matière opérée n'était même plus représentée. D'ailleurs on peut regarder les lettres V, x, y, z, ξ, η, ζ, comme des indices servant seulement à différencier les lettres d; dans ces conditions, l'équation proposée représente seulement un système d'opérations qui, appliquées à une matière qui n'est même pas figurée, doit former un cycle fermé, c'est-à-dire donner un résultat nul, et son intégrale est seulement l'expression symbolique de la forme obligée de cette matière, c'est-à-dire de l'ensemble des opérations qui doivent être faites pour la construire.

2° Une vérité analytique est comme un moule, une forme creuse dont nous démontrons la nécessité et dans laquelle il nous suffit ensuite de verser une matière quelconque pour en tirer une proposition relative au monde réel [1].

En résumé, l'analyse appartient à la catégorie des sciences de formes pures dont l'office est de préparer des moules nécessaires dans lesquels nos concepts ultérieurs viendront se disposer.

Finalement l'esprit humain ne possède, au point de vue mathématique, qu'une seule donnée primitive, qu'une seule matière primordiale : l'unité. Sur cette matière il opère de diverses façons; il crée ainsi la série des concepts analytiques et, par identification de ces divers modes de construction, la série des vérités analytiques. Ainsi se trouve constituée l'analyse. L'unité fonctionne comme matière par rapport aux formes qu'on en dérive en travaillant sur elle et qui sont les différentes notions de l'analyse. Mais, en elle-même et par rapport aux choses, elle n'est aussi qu'une forme, un point de vue de l'esprit, quelque chose comme l'idée du moi extériorisée et vidée de son contenu. De là suit que l'analyse est seulement une science des formes de notre raison; elle a pour mission de construire — pour ainsi parler — le système optique à travers lequel nous devons regarder pour apercevoir les choses; elle a pour but de déterminer les conditions nécessaires et suffisantes de l'existence des êtres quantitatifs dans notre pensée; elle est donc complètement subjective. A la supposer achevée on pourrait la regarder comme le développement et l'extériorisation de notre raison en tant que celle-ci est un contenant susceptible de recevoir et de renfermer des représentations des choses. En d'autres termes, l'analyse achevée serait comme notre raison même étalée devant nous avec les creux constitutionnels dans lesquels doivent se placer et se mouler les choses pour être entendues par nous. Cette dernière conclusion excède, il est vrai, ce qui ressort de nos observations. Mais une étude des applications de l'analyse la justifiera complètement.

(*A suivre.*)

ÉDOUARD LE ROY et GEORGES VINCENT.

1. Précisons : un théorème d'analyse consiste en une correspondance établie entre deux systèmes de formes, les formes données et les formes résultantes. Notre affirmation est celle-ci : si l'on peut placer une matière fournie par l'expérience dans les formes données on pourra extraire des formes résultantes une proposition relative au monde réel. En définitive, on aura chargé l'analyse de penser pour soi.

UNE ÉTUDE RÉALISTE

DE

L'ACTE ET SES CONSÉQUENCES MORALES

I

Il ne paraît plus aujourd'hui, après la bataille entre libertistes et déterministes, que la morale soit possible sans discussion préalable du libre arbitre : ainsi plus que jamais se trouve-t-elle engagée par la tête dans la psychologie, dont relève cette capitale question.

Sans doute, il est naturel qu'avant d'établir une théorie, une systématisation, une règle des actes, on s'arrête au problème de l'acte. Mais ce qu'on comprendrait moins, c'est que cette étude n'aboutît guère qu'à supprimer complètement la notion d'acte : nous voudrions pourtant montrer ici que libertistes et déterministes ont atteint cet étrange résultat, avec leurs prétentions d'enfermer la vérité dans les limites d'alternatives nées d'une commune erreur; leurs théories de l'acte, pleines d'excellentes choses, n'oublient guère que l'acte lui-même, soit qu'ils le relèguent hors de l'analyse pour le glisser ensuite au prix de fréquentes contradictions, soit qu'ils lui substituent un concept de convention et cela parce qu'ils ont voulu analyser l'acte, c'est-à-dire le décomposer comme un mécanisme complexe, et l'expliquer, c'est-à-dire chercher hors de lui le secret de son apparition et de son existence : en un mot, l'étudier dans ce qu'il n'est pas.

Le procédé était fatal, et si les conclusions diffèrent, ce n'est pas que nous ayons deux écoles en présence, mais simplement une même

méthode suivie avec plus ou moins de fidélité. Car, à partir de ce principe commun, les uns, par inconséquence, ont reculé devant les résultats qu'ils obtenaient, et prétendu rétablir quand même une liberté niée par toutes leurs discussions — tandis que leurs adversaires, par excès de logique, acceptaient bravement jusqu'aux absurdités infailliblement déduites de leurs prémisses. Ce n'est donc point ici notre intention de reprendre des discussions de manuels; nous essayerons seulement de découvrir par quel vice radical un pareil débat a pu ainsi s'éterniser, et s'il n'y a pas lieu de comprendre beaucoup plus simplement le problème fondamental de la morale.

Les partisans du libre arbitre, par la façon même dont ils posaient la question, préparaient le terrain pour la défaite que leur ont infligée les déterministes. Leur prétention d'arriver à une claire connaissance des opérations mentales les conduisait à ne rien vouloir trouver en l'acte qui ne fût nettement compréhensible, qui ne pût se rapporter à des éléments donnés : c'est-à-dire à chercher quel enchaînement de circonstances en précède la naissance, en règle l'apparition. C'était étudier l'activité humaine comme on fait du mouvement d'une machine. Et, de fait, ils ont eu beau tourner dans tous les sens le mannequin qu'ils montaient et démontaient si précieusement sous prétexte d'étudier l'homme; ils ont eu beau le gratifier d'organes spéciaux dont la définition même était de produire la liberté, par leur fonctionnement, — c'était impossible sur le terrain où ils s'étaient mis eux-mêmes, qu'ils échappassent au dilemme de céder aux déterministes, ou de se contredire.

Mais voyons plutôt l'analyse de la liberté, telle qu'elle traîne partout chez les psychologues de la vieille école. Il nous vient d'abord, dit-on, la conception de l'acte à produire, et elle fait naître en nous les désirs opposés de l'exécuter et de ne pas l'exécuter; l'homme, à ce moment, est en pleine conscience de soi, il se sent capable de l'une ou de l'autre alternative, libre, responsable, maître de lui; alors il délibère, il pèse les motifs qui le poussent ou le retiennent; puis il se décide, et réalise sa décision. Dans cette longue description, circonstanciée comme un procès-verbal, où apercevons-nous la liberté? Nulle part, et la seule formule qu'on peut donner de tout cela, c'est : « Je détermine mon acte et je l'accomplis ». Mais les partisans du libre arbitre se refusent à la théorie de l'automate spirituel : ils diront que les opérations mentales qui préparent la décision ne

l'entraînent pas. Alors où est l'activité? Dans la décision seulement, et ce qui précède celle-ci n'aurait aucune efficace réelle? Car voyez dans quelle inconséquence on est tombé : on a cru éviter la difficulté en attribuant à l'intelligence, considérée comme faculté distincte, les préliminaires de la résolution, à la volonté, autre faculté, la résolution elle-même ; sous le nom de volonté, on a réuni tous les caractères d'activité épars aux phénomènes mentaux : à elle seule appartient la décision, et par définition elle portera le caractère de la liberté ; elle n'intervient qu'afin de choisir entre les alternatives proposées par l'intelligence, uniquement pour qu'il ne soit pas dit que la délibération entraîne fatalement la décision.

Une analyse qui décomposait l'esprit humain en éléments forcément fictifs (puisque la conscience ne s'en connaît point à elle-même) ne pouvait pas ne point arriver à ce degré d'abstraction. Mais on a beau dire que l'intelligence éclaire la volonté, et que la volonté dirige l'intelligence, il est impossible de se figurer le concours de ces deux êtres ; ou bien l'on accordera toute la prépondérance à la volonté, qui n'interviendra jamais que par manière de caprice, — ou l'on mettra toute la dignité, toute la liberté de la décision dans l'intelligence, dont les opérations seront, en somme, toute l'activité intéressante.

Mais peut-on seulement comprendre cette pure abstraction que serait une délibération parfaitement impartiale, toute d'intelligence et de raison? Les oscillations n'en cesseraient pas plus que celles d'une balance parfaite. Et vraiment, si l'on essayait de se représenter en toute netteté de conscience le moindre des actes, ne fût-ce que de porter un aliment à sa bouche, si l'on voulait songer à tout, aux points de l'espace que franchira le mouvement de la main, etc., jamais on ne l'accomplirait. Les Éléates nous le défendraient, et force serait de leur obéir, n'ayant que la raison pour répondre. Ce n'est pas seulement l'âne de Buridan qui mourrait de faim, mais n'importe qui d'entre nous si l'appétit ne le sauvait, avec son impérieuse et forte brutalité, de l'infinie indifférence de la raison. Vraiment, la proposition d'un but, l'apparition de raisons opposées sont déjà l'activité, le commencement de la résolution : la délibération ne ressemble point au jeu d'un mécanisme inerte ; la présentation d'un motif est une invention inattendue qui change la physionomie du système mental, et dont l'esprit s'enrichit pour marcher à la décision, suprême trouvaille. C'est dans cette sponta-

néité, dans cette nouveauté qu'est toute la valeur de l'acte : et c'est précisément cette spontanéité que les psychologues du libre arbitre rejettent avec le plus de force, car ils y trouvent je ne sais quoi de semblable au hasard, qui les effraye, une espèce d'indétermination et d'inconscience qu'ils ne veulent à aucun prix voir dans l'acte libre, qui, pour être l'acte supérieur, doit être conscient. Ils arrivent à affirmer le déterminisme jusque dans leurs moindres paroles. Ils nous veulent « maîtres de nous », ce qui signifie que notre acte ne sera jamais qu'un acte d'esclave (l'esclave de nous-mêmes, sans doute, mais ils se refusent à pareille extrémité!); ils nous veulent encore sûs de nous, complètement conscients de l'acte à exécuter : pourtant l'on n'est jamais sûr de soi qu'autant que l'on se connaît, et l'on ne se connaît que d'après son passé; si dans la décision n'intervient que le passé, elle n'aura aucune nouveauté, et il lui manquera cette marque essentielle de l'activité, dont les créations déjouent l'idée que nous pouvons nous en faire d'avance, et nous enrichissent, lorsque nous les avons acceptées et comprises, de notions nouvelles sur notre caractère, notre pouvoir et la conduite dont nous sommes capables. Si je puis empiéter sur l'avenir par la conscience du présent, ce n'est que dans la mesure où cet avenir ne sera qu'une stérile répétition du passé. Pourtant nos psychologues veulent que la volonté soit consciente; la spontanéité, c'est à leurs yeux l'instinct, l'esclavage des passions; toute la gravité de l'acte, toute sa valeur indépendante et supérieure est dans la raison qui l'éclaire : qu'y a-t-il cependant de plus déterminé, de plus fatal dans ses déductions que la pure raison? Alors où en arrivera-t-on : la proposition d'un fait d'intelligence, pour porter le caractère de la liberté, doit être réglée par la volonté; la volonté, pour être libre, doit être guidée par l'intelligence. On a voulu partager entre des éléments fictifs ce qui n'appartient qu'à l'ensemble; trompé par ce fait qu'on peut se décider et ne pas agir, on a conclu à l'indépendance de la volonté, maîtresse d'intervenir ou de s'abstenir : comme si une délibération stérile de résultats pouvait se comparer à celle qui s'épanouit en acte! On s'est refusé à comprendre que l'activité est partout dans la conscience, et comme une telle analyse n'aboutissait qu'à séparer les choses en éléments inertes comme des unités mathématiques, on a fait de l'activité même, pour être complet, un de ces éléments. On a singé la réalité en construisant à son image un système d'abstractions réalisées.

La thèse déterministe, beaucoup plus claire et beaucoup plus simple, assimile sans hésitation l'acte au phénomène objet de science : l'acte sera prévisible, et cela, sinon en fait, du moins en droit ; si l'on connaissait toutes les conditions données et toutes les lois, l'avenir apparaîtrait comme entièrement nécessité par le présent et serait prévu avec certitude ; cette connaissance est d'ailleurs conçue comme possible, et ces lois, aperçues ou non par nous, n'en existent pas moins absolument. — Nous entendons bien : l'avenir est au présent ce qu'est un effet à la cause, un corollaire à son théorème : il y est impliqué, il y existe à l'état latent. Or comme on ne saurait parler d'état latent que par rapport à une conscience dans le champ restreint de laquelle sont présentés successivement les deux termes, on est obligé de croire que dans le domaine intemporel des lois ou vérités éternelles, les phénomènes, indissolublement unis par la causalité jusqu'à ne former qu'une indécomposable trame, existent objectivement, actuellement, définitifs dans leur immuable forme. Nous serons donc amenés à nous représenter l'acte apparaissant sur la scène de notre moi à la manière d'un personnage de théâtre qui sort tout costumé de la coulisse : il arrive d'une espèce d'arrière-monde où il attendait patiemment son tour de paraître dans celui-ci ; c'est un être, toujours identique à lui-même, qui émerge de l'ombre pour s'éclairer un moment à la lumière de la conscience : et nous ne nous laissons tromper par ce jeu d'illusion, que parce que nous sommes ignorants des secrets de la coulisse. Ainsi, on nous ferait croire que les faits de conscience existent hors de la conscience? on placerait la réalité de la conscience derrière la conscience? S'il ne manque à l'acte, avant sa naissance, rien de ce qui le constituera, s'il doit être privé de toute nouveauté, de tout imprévu, comment n'est-il pas déjà tout ce qu'il sera? Il y aurait donc quelque part une vérité plus vraie des phénomènes psychologiques que cette réalité que nous sommes? On nous dit que « la croyance à la liberté n'est que l'ignorance des causes de nos actes » (Spinoza) : mais par cela même que nous ignorons ces causes, il n'y en a pas : l'acte n'existe que par son apparition dans la conscience, il est cette apparition, il ne se distingue pas de cette conscience. L'acte est ce qu'il est connu, et quand on l'a d'abord senti en tant que fait, vouloir le concevoir comme une apparence, une conséquence de choses en soi, c'est le changer, en détruire la personnalité, et lui substituer, comme nous avons dit, un concept de convention. On veut faire sortir ses carac-

tères de ce qui n'est pas lui-même ; et on use dans cette explication d'un procédé vraiment un peu trop platonicien ; car, comme on ne peut rien admettre dans la réalité présente qui n'ait sa raison dans l'univers du déterminisme, — comme d'autre part on est incapable de bien se représenter l'action de cet autre monde sur celui que nous vivons, on est conduit ou à construire cet au-delà à l'exacte image de l'actuel et du donné, ce qui rétablit la difficulté intacte, — ou à procéder par inférences illégitimes, par déductions dépassant de beaucoup les prémisses. La doctrine déterministe entraîne infailliblement cette formule, suprême logique et suprême absurdité : « L'acte existe avant d'exister ».

Cette conclusion est inéluctable, et les déterministes ne peuvent essayer de s'y soustraire qu'en n'allant pas jusqu'au bout de leur pensée, ou en voilant sous la modération des termes la brutalité de la théorie. Dira-t-on par exemple que l'avenir est simplement en germe dans le présent ? C'est donner à la finalité le rôle attribué tout à l'heure à la causalité ; on parlera de virtualités passant à l'existence, c'est-à-dire, toujours, de choses qui existent avant d'exister. Un plan idéal, mais certain, arrêté dans ses détails, est un être d'éternité : comment devenir ce qui est déjà — devenir sans devenir, en somme ? Et qu'on n'objecte pas une comparaison tirée de l'évolution des êtres vivants : lorsqu'un organisme reproduit dans son développement les caractères de l'espèce, il obéit à une habitude héréditaire ; le plan qu'il réalise, complètement différent d'un plan logique et absolu, n'a été constitué que par la vie et pour elle-même ; il n'a pas de nécessité supérieure, mais il a été inventé peu à peu, et d'ailleurs, à peine fixé dans ses grands traits, il est différemment exécuté dans le détail par chaque individu, qui l'enrichit de créations nouvelles : loin de posséder une existence invariable et immuable, il ne prend forme qu'à force « d'être devenu », si l'on peut dire ainsi. Ce n'est pas une virtualité absolue qui se réalise, c'est une disposition qui s'affirme ; ce n'est pas un avenir qui se dévoile peu à peu, c'est un passé qui persiste : c'est la trace de ce qui fut autrefois nouveauté et invention, maintenant fixé et immuable [1]. Sans doute, un plan pareil exerce une certaine

1. Ces idées ne peuvent être ici développées comme il conviendrait ; nous y reviendrons quelquefois dans la suite de ce travail, mais naturellement sans jamais pouvoir y insister longuement. Pour plus ample exposé, lire l'article de mon frère L. Weber dans la *Revue philosophique* (septembre 1893), sur « la Répétition et le temps ».

détermination; aussi bien, si tout était indéterminé, rien n'existerait, tout ne serait qu'avenir, tout serait à naître. Mais ce qu'il faut affirmer avec tout autant de vigueur, malgré les déterministes, c'est qu'il y a encore des naissances et des créations, et que malgré la masse de ce passé qui s'est édifié jusqu'à nous, il y a toujours place pour un avenir.

Mais le déterminisme a pris une nouvelle position avec les travaux de ses plus récents défenseurs. Il est devenu, selon l'expression d'un des plus considérables d'entre eux, « plus flexible » : en réalité, plus honteux, et timide devant la contradiction au point d'oser à peine s'affirmer. Il faut néanmoins saluer dans le « déterminisme psychologique » une réelle tentative d'échapper au piétinement sur place où s'éternisait l'ancienne discussion. Voici comment le philosophe auquel nous faisons allusion, l'a exposé dans le dernier ouvrage écrit sur la question [1] : la volonté, dit-il, « est la synthèse de tous les éléments physiques et psychiques, — le maximum de puissance indépendante attribuable au moi dans la poursuite de ses fins ». Nos actes ne naissent pas sans causes ni raisons, mais nous sommes incapables de calculer le total de ces causes, les actions et réactions qui se produisent dans l'ensemble de notre être, de sorte que l'avenir nous apparaît comme indéterminé. — Si nous avons bien saisi, voici ce qu'il faut entendre de cette théorie : parmi toutes les influences qui s'entrecroisent en nous et nous constituent, les unes, sans se disséminer dans une foule de transformations, nous traversent tout simplement pour aboutir droit à leurs résultats (voyez par exemple les réflexes); les autres au contraire se mêlent, se confondent, perdent leur individualité dans l'océan du moi, et de cette réserve de forces régularisées s'échappe enfin l'acte vraiment nôtre, vraiment personnel, auquel nous participons de toutes les puissances de notre être, l'acte supérieur, que nous appelons « libre ». Ce qui caractérise cette doctrine, c'est qu'elle veut tenir compte de tout, et que ses modestes affirmations au sujet de l'acte se réduisent à ceci : l'acte ne vient pas de rien, il a son origine dans tout ce qui le précède, il est l'aboutissement de tout un passé, et, dans le cas particulier de la volonté, il émane de toute notre nature physique et psychologique. Ces déclarations sont toutefois assez vagues et offrent peu de prise à la discussion. On pourrait en conclure tout

1. M. Fouillée, *Psychologie des Idées-Forces.*

d'abord que l'acte est prévisible, et que nous devons accuser uniquement l'infirmité de nos connaissances et de nos moyens d'investigation, si nous sommes en fait incapables de le prévoir : ce calcul du total des causes qui font agir, s'il est inaccessible à la science, il est néanmoins possible, et les lois auxquelles on obéit, on les ignore, mais elles existent. Ce serait retourner à la vieille difficulté : nous avouons ne pas comprendre ce que serait une loi non connue, ni de quel ordre d'existence elle peut être douée ; une loi n'est qu'un jugement, un fait de conscience : comment existerait-elle hors de la conscience ? — La question peut se poser autrement : si nous connaissions, dit-on, tous les éléments qui concourent à l'action, nous pourrions la prévoir. Ceci se traduit : si nous étions capables de pénétrer dans une conscience, nous prédirions ses actes. Mais, d'abord il n'est pas possible de pénétrer dans une conscience ; et ensuite, pourrions-nous le faire, nous n'aurions toujours pas de cette conscience une conscience plus nette qu'elle n'en a d'elle-même ; or elle ne prévoit pas ses propres actes. — En réalité, il semble qu'il y ait mieux que cela dans le déterminisme psychologique, et qu'on ne puisse guère reprocher à ses défenseurs qu'une confusion entre deux idées très voisines. Ces philosophes ont compris que la conscience ne se laisse pas décomposer comme un mécanisme ; ils ont eu une très exacte notion de l'infinie complexité et de la délicatesse fugitive de ce monde tout tremblant de vie. Ils n'ont pas voulu y toucher, de peur de rien déformer, et c'est parce qu'ils ont parfaitement compris qu'il n'existe pas là d'éléments définissables, que, comme Kant a dit, « la conscience ne trouve en soi aucun phénomène constant », mais que tout s'y tient, et que la moindre idée, la moindre prise en conscience de quoi que ce soit change l'équilibre du système mental et a une efficace, — c'est à cause de cet exact et prudent sentiment des choses, disons-nous, qu'ils ont établi leur doctrine : l'acte dépend de notre nature physique et psychologique. Mais où ils se sont trompés, c'est en appelant cette doctrine « déterminisme », c'est en introduisant la notion de cause là où l'on n'en avait que faire : car il y a loin du principe de causalité, si précis et si formel, à leurs vagues affirmations sur la liaison réciproque et la solidarité active des phénomènes psychologiques, et précisément convenir que la conscience ne se connaît aucun élément arrêté, mais n'est qu'instabilité et changement, c'est écarter toute idée de déterminisme ; car pour

affirmer le déterminisme, il faut qu'on ait vu se répéter la succession de cause à effet, et que ces termes apparaissent par là comme constants et constamment unis [1]. Qu'il y ait dans la conscience des actions et des réactions, personne ne le nie; mais il ne faut pas confondre action et réaction avec cause et effet. Dire que l'acte est lié au passé, c'est tout simplement s'apercevoir qu'il n'est pas donné isolé, mais qu'il prend place aussitôt dans l'organisation psychique; c'est reconnaître cette vérité banale, que le présent, en s'ajoutant au passé, s'unit à lui intimement, au point de devenir aussitôt passé lui-même. En un mot, loin d'établir aucune succession de causalité, on constate simplement *le mouvement du temps*.

Parmi tous les philosophes qui ont écrit sur le libre arbitre, il en est un qui, avec une géniale intuition, a vu que c'était là le nœud de la question : nous voulons parler de M. Bergson, et de son admirable idée de la « durée concrète ». Nous pouvons regretter que ce grand esprit ait cru devoir ainsi formuler sa croyance sur la liberté : « Si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi, et du moi seulement, l'acte qui porte la marque de notre personnalité est véritablement libre, car notre moi seul peut en revendiquer la paternité ». On a reproché à cette théorie, non sans quelque raison, d'échapper aux difficultés par une définition arbitraire : j'appelle libre tout acte que j'accomplis ; alors je suis libre, puisque tous mes actes, par définition, sont libres. A vrai dire, poser que l'acte est libre parce qu'il nous appartient, c'est énoncer sous une forme un peu simple que l'acte, étant un fait de conscience, appartient au monde subjectif et rien qu'à lui. La conscience, en elle-même, est ignorante de ce qu'elle sera; or, cela, elle ne le sera que pour elle-même : donc l'avenir est indéterminé. Mais ce que l'on ne saurait s'empêcher d'admirer sans réserve, c'est toute cette argumentation finale où l'auteur, s'attaquant en même temps aux libertistes et aux déterministes, prouve à ceux-là que toutes leurs conclusions peuvent se résumer : « L'acte non accompli n'est pas accompli »; — et à ceux-ci, qu'ils répondent toujours, sous quelque forme que ce soit : « L'acte accompli est accompli ». Ainsi les deux camps, l'un ne voulant voir que le passé, qui est immuable, et l'autre ne regardant que l'avenir, dont on ne peut rien affirmer,

1. Voir à ce sujet l'article de L. Weber dans la *Revue philosophique* (mai-juin 1894), où ce sujet est amplement traité, et, croyons-nous, avec une netteté définitive.

tournent également le dos au présent, où l'acte naît. Leurs doctrines ne sont fausses que quand ils veulent les transporter hors du terrain qui leur appartient; et si les tautologies auxquelles ont abouti leurs tentatives d'explication ne sauraient jeter aucune lumière sur l'activité, qu'il faut considérer en elle-même, dans sa vie, dans son devenir, c'est-à-dire dans le présent, néanmoins ces constatations, que « l'acte accompli est accompli » et que « l'acte non accompli n'est pas accompli », sont loin d'être sans valeur; mais pour les rendre fécondes, il faut leur adjoindre la constatation du présent : *Nous agissons*, ou mieux encore : *Il y a des actes*. Cette simple proposition, que toutes les théories déterministes et autres ont maltraitée et niée à l'envi, est l'indéniable croyance humaine à l'acte. C'est en prenant pour texte ces trois formules que nous disserterons sur l'acte et la morale.

Il y a des actes : c'est-à-dire, le monde subjectif s'enrichit de faits nouveaux. Un phénomène psychologique est à la fois affectif, car nous en avons conscience, — représentatif, car nous avons généralement conscience de cette conscience, — actif, car il possède ces caractères, il existe : en effet, considérer un phénomène dans son activité, c'est l'envisager en tant qu'il se manifeste, qu'il n'est pas rien dans l'esprit, qu'il existe : c'est par l'étude de l'activité que la psychologie se pose le problème de l'existence, et elle seule peut se le poser dans toute sa gravité, nos actes, nous-mêmes, étant en somme pour nous la réalité donnée : et sa réponse immédiate est qu'il n'y a pas de problème de l'existence; l'existence se constate, et c'est tout. Une chose est ce qu'elle est : ce naïf et suprême principe n'énonce que notre possession de la réalité; et si l'être de nos états de conscience est d'être connus en soi, par soi, pour soi, il faut bien croire qu'ils sont ce qu'ils sont connus : on ne doute plus du témoignage de la conscience sur elle-même. L'acte est connu par nous indétermination et création. Il est donc cela. — Nous sommes si peu maîtres de nos résolutions que souvent, dans le péril d'une décision à prendre, pleins de l'angoisse de l'avenir, nous attendons comme un miracle que la décision surgisse. Qu'il y a loin de la tranquille et inutile délibération dont l'ancienne psychologie se complaisait à détailler les phases, aux combats sauvages que se livrent parfois nos impulsions ! On comparait autrefois l'esprit à une balance, et les motifs à des poids inertes : image inexacte et faible ! Les alternatives qui se disputent la prépondérance sont bien

plutôt comme des conquérants tenant campagne; leurs armées se grossissent à chaque moment de recrues inattendues, elles vivent sur le terrain occupé, et l'issue de cette guerre reste incertaine jusqu'à ce que le hasard des événements, l'inspiration d'un instant, ait donné à l'une d'elles une position inattendue d'où elle écrasera son adversaire ; que de fois l'événement trompe toutes conjectures, que de fois le parti vainqueur est lui-même tout changé par sa victoire ! L'esprit est bouleversé par ce travail, rien n'y reste étranger, et si parfois le désordre est tel qu'une vue générale n'a pas été possible, il suffit de se rendre soudain compte de ce tumulte pour que la face des choses soit changée. S'apercevoir qu'on délibère entre en jeu dans la délibération. La décision, lorsqu'elle survient dans ce trouble, est une véritable inspiration. Rappelons-nous ce que les anciens pensaient du poète : impuissant devant le dieu qui le possède, et rebelle parfois à ses ordres, c'est malgré soi qu'il est sublime, et ce don suprême, il n'en est pas maître. Nos décisions graves sont comme les trouvailles inspirées de l'artiste ; elles ne viennent pas aux heures que nous avons choisies, mais tout à coup, dans l'incertitude et l'hésitation des instants, elles surgissent, imprévues, et s'imposent. C'était déjà par un vague sentiment de ce qui se passe que les libertistes ont inventé la volonté, qui intervient à la fin de la délibération, et décide : car ils avaient conscience que l'acte monte, victorieux, des profondeurs de notre être où il se crée. Mais pourquoi ont-ils voulu que cet acte fût raisonnable ? Nous n'agissons que par spontanéité ou habitude. L'habitude est raisonnable, mais sûre de ses voies, déterminée dans ses moyens et son but. La spontanéité est libre, plus libre même que nous ne le voudrions, libre malgré nous ; mais elle est folle, comme le génie.

Serait-ce donc à dire que l'acte échappât aux exigences de la raison ? Nous osons croire que ces exigences ne sont pas aussi absolues qu'on a bien voulu le prétendre ; et pour mieux faire comprendre nos idées, nous irons tout droit à la plus forte position que la logique a prise sur le problème de l'acte : nous voulons parler de l'argument des motifs. Cette objection célèbre à la liberté a fait le malheur de bien des philosophes : car quel recours trouver contre cette loi de raison suffisante, proclamée aussi universelle, aussi nécessaire que le principe d'identité. La raison se refuse à comprendre ce que peut être une création ; par l'argument des motifs, elle proteste contre la conscience de notre activité : rien ne vient de rien, dit-elle ; une nouveauté serait une solution de continuité dans

la chaîne des existences, on ne peut pas penser l'absolu. Mais, d'abord nous ne pouvons pas davantage comprendre le monde sans dynamisme, à quelque degré que ce soit : les choses changent; pour nous faire croire que ce changement n'est qu'une illusion, on imagine un univers de causes et d'effets immuable dans un présent, ou plutôt un passé d'éternité; mais saurait-on donner seulement la raison suffisante pourquoi ce monde devînt successif, ne fût-ce qu'aux yeux de notre conscience? car n'y eût-il que l'apparence du dynamisme, cette apparence serait un fait qu'on n'aurait pas le droit de négliger, inexplicable en soi et suffisant pour établir déjà quelque dynamisme. Et d'ailleurs, si l'on voulait être tout à fait conséquent, dans quelle régression à l'infini ne tomberait-on point! Un acte doit avoir un motif; mais la présentation d'un motif ne va pas sans raison suffisante, et ainsi de suite. D'autre part, s'il n'est pas douteux que l'acte, manifesté et ayant pris place en nous, lorsqu'il est pensé comme accompli ne peut l'être que suivant les lois de la pensée en général, il faudrait savoir s'il en est ainsi au moment où il naît : la logique ne peut avoir prise sur ce qui n'existe pas encore. Les lois de l'esprit enchaînent l'esprit; c'est cet « ipse intellectus » qui est avant toute autre chose « in intellectu » : encore n'enchaînent-elles que lui; il est sa loi à soi-même, par le fait même qu'il est; l'acte donc, devenu partie intégrante de notre monde mental, obéit à cette nécessité, qui n'est autre que celle de l'existence une fois posée; et tout le passé, immuable, obéit à la logique, car ce n'est là, pour ainsi dire, que le poids de l'existence sur elle-même. Elle ne saurait peser sur le présent, le devenir, qui n'est pas encore l'être. — Rappelons-nous un fait bien connu de suggestion; un hystérique, à l'état de veille, exécute fidèlement l'ordre imposé à son inconscience dans le sommeil hypnotique; pourtant si on l'interroge sur son action, il en donne des motifs plausibles. Que conclure de là sur l'efficace des motifs dans la décision, sinon qu'ils n'en ont aucune, et que la liaison logique qu'on voit ensuite entre eux et les actes, est postérieure à l'activité? — Nous irons plus loin; qu'est-ce, au juste, que cette liaison logique de laquelle on a fait tant de cas que d'y voir un inéluctable déterminisme? Reid déjà faisait remarquer que la proposition : « Le motif le plus fort est celui qui l'emporte », est identique et réciproque; elle ne peut avoir que la valeur d'une définition : car où chercher une balance des motifs autre que la délibération même? comment connaître le motif le plus

puissant sinon par l'événement, en le voyant triompher? de sorte que nous nous trompons nous-mêmes avec notre langage, car, après tout, nous nous bornons à appeler « motif le plus fort », celui qui l'emporte. Cette observation très profonde paraît n'avoir pas été remarquée. Pourtant il n'y a rien à reprendre dans les paroles de Reid ; il est absolument vrai que tous nos jugements sur l'acte et les motifs auxquels nous le rapportons, se bornent à la constatation du fait. Deux alternatives sont en présence ; il n'y a aucune raison pour qu'une l'emporte plutôt que l'autre : l'incertitude de la conscience, à ce moment-là, en témoigne invinciblement, car nos états subjectifs ne sont que ce qu'ils sont connus. Mais la décision survient, et le parti vainqueur apparaît comme celui à qui la victoire était due. Le fait s'impose, et la logique se met d'accord avec lui. Il existe : alors nous déclarons qu'il a le droit d'exister, qu'il a des raisons d'exister ; et ces formules ne sont que la constatation de cette désormais immuable existence.

La conclusion de tout ceci, c'est que, la conscience étant en somme la réalité que nous connaissons, toute la réalité, il faut en accepter toutes les données. Avant agir, tout est encore possible : l'acte non accompli n'est pas accompli. Après agir, rien ne peut être réalisé que le fait : l'acte accompli est accompli ; et comme ce qui était présent et avenir, est devenu passé antérieur et passé postérieur, nous disons : rien ne pouvait être réalisé que le fait, rien ne pouvait arriver que ce qui est arrivé, — proposition aussi vraie que celle qu'elle semble contredire, pourvu que chacune reste isolée dans ses conditions spéciales. L'erreur était d'assimiler le présent et l'avenir vrais au présent du passé et au futur du passé, entièrement fictifs. Quand l'acte est accompli, nous différons complètement de ce que nous étions avant. Nous sommes changés, et précisément par l'acte survenu : c'est à lui que le moment où nous parlons doit son caractère nouveau et spécial ; c'est à lui, parce qu'il existe, que nos considérations présentes doivent d'exister. Il a pris place en nous, il est devenu nous-mêmes ; ce que nous sommes, quand nous le pensons, nous ne le sommes qu'à cause de lui : nous ne pouvons donc le penser que comme nécessaire. Et lorsque nous nous reportons au temps où il n'était pas encore, c'est par une abstraction dont nous sentons nous-mêmes toute l'inanité. Une grande cause de divagations dans le vide a été cette identification de l'acte futur à l'acte accompli, qui faisait de l'acte un élément invariable, au mépris de la conscience

réaliste de notre activité. — Nous n'ajouterons que peu de mots. On dirait que les analystes de la liberté se sont plu à rechercher les situations les plus insignifiantes pour y étudier les secrets de la décision. Dans les circonstances banales, nous nous laissons bien souvent aller au gré de notre machine d'habitudes. Mais que chacun fasse appel à soi-même : nous laissons-nous guider par des motifs raisonnablement balancés, dans des cas graves qui demandent de vrais coups d'énergie? Non, sans doute. Le désarroi règne, et nous sommes bien incapables de discuter froidement la résolution à prendre. Un véritable amoureux a beau composer à loisir sa déclaration; lorsque le moment est venu, il parle tout autrement, et la passion éclate bien mieux dans le hasard de ses élans que dans la logique d'un discours préparé. Un timide a beau s'exciter à la bravoure, il tremble, quand le danger est là; l'homme vraiment brave ne sait même pas comment il agit, et c'est dans cette inconscience qu'il trouve ses plus sublimes témérités. Qu'on nous permette de terminer ici par une comparaison : tout à l'heure les déterministes faisaient de la vie mentale une espèce de comédie représentée sur le théâtre de la conscience : trop souvent, il est vrai, nos sentiments et nos idées se jouent les uns aux autres des rôles de convenance, et suivent la routine des répliques et des jeux de scène connus. Mais qu'un jour surgisse, au milieu de cet innocent guignol, l'incendie, acteur inattendu et farouche : voilà le choc de la réalité neuve et imprévue dans nos âmes, et la crise brutale d'où jaillit l'inspiration.

En résumé, l'acte est ce qu'il est connu, c'est-à-dire nouveauté absolue; c'est parce qu'il y a des actes qu'il y a du changement, du dynamisme dans le monde. Toutes les difficultés opposées par la raison ne sauraient tenir contre l'expérience de nous-mêmes : les systèmes rationnels, depuis Parménide, ont toujours méprisé la réalité : aussi n'ont-ils aucune valeur réaliste. Ce monde hors duquel ils se sont eux-mêmes placés, il n'en continue pas moins à exister : il est trop calme d'être la réalité pour s'en émouvoir.

La conscience nous révèle donc en soi des créations qui s'ajoutent à des existences désormais acquises : et, pour tout dire, nous nous connaissons comme un passé sans cesse enrichi par le présent : nous trouvons en nous-mêmes des phénomènes nouveaux, inventions de l'instant, et des phénomènes anciens, vestiges de la spontanéité d'autrefois; quel rapport les unit, quelle série de transformations subissent les faits mentaux, tandis qu'ils s'enfoncent dans un passé

de plus en plus lointain, voilà ce qu'il serait peut-être bon de se demander maintenant : en un mot, quelle est l'*histoire psychologique des actes*? Nous entendons ici par acte, il est à peine besoin de le faire remarquer, toute création survenue dans notre monde intérieur; à ce titre chaque phénomène subjectif est un acte, soit primitif, soit secondaire; car une fois que les actes ont pris place dans le moi, ils ne deviennent pas aussitôt des choses inertes, mais, comme la psychologie moderne l'a montré, les sentiments, les représentations, tout ce qui peuple l'esprit, sont toujours tendances à l'action. L'acte primitif, c'est le présent même, le présent de la durée (au sens où l'entend M. Bergson) dans toute sa réalité concrète : qui ne connaît ces trouvailles qui bondissent tout à coup, dans le travail de l'intelligence ou le murmure confus de la passion, — ce je ne sais quoi d'intense, de profond et d'obscur, qui bouleverse notre âme de toute la force de sa spontanéité? Nous cherchions à tâtons l'inspiration, nous errions misérablement dans le rabâchage des notions sues, — soudain un court vertige nous a emportés, comme si, la machine mentale affolée, tout régulateur impuissant, nous perdions pied hors de la sécurité routinière; presque aussitôt ressaisis, nous tenons l'idée nouvelle, jeune de création, qui vient d'apparaître; mais que de fois aussi, dans l'impuissance du moment, ombre fugitive à peine pressentie, la trouvaille s'est évanouie sans prendre corps, et nous nous retrouvons, pauvres êtres de banalité, tremblants encore d'avoir failli créer. — C'est aussi soudaine et impérieuse que nous saisit, parmi des rencontres ordinaires d'événements, l'agitation sourde des émotions. Il semble même qu'elles soient en quelque sorte inconscientes, et c'est un sujet favori des écrivains que ces amours, qui, avant de se déclarer, longtemps ignorés de nous, nous remplissent pourtant d'un trouble profond, nous mènent et nous imposent une conduite souvent incompréhensible à nos propres yeux; cette observation des romanciers est d'une grande valeur psychologique, et bien des hommes ont pu en vérifier l'exactitude par expérience personnelle : quand une passion commence, ce n'est d'abord qu'un malaise indistinct au fond de notre être; elle est pure émotion, c'est-à-dire précisément ce trouble, cette inquiétude vague que nous sentons, mais qui reste étrangère à l'intelligence, parce qu'elle n'a rien de représentatif; la conscience en est vive, mais obscure : aussi n'a-t-elle aucune place dans l'idée de la personnalité, dont toutes les notions sont caractérisées par leur conscience claire et réfléchie.

Pourtant, c'est le moment où la passion est le plus impérieuse : elle nous lance à travers les décisions, elle bouleverse plans et dispositions arrêtées, elle règne, parce qu'elle vit. Mais aussi, plus grande est cette fureur d'action, plus elle se dévore elle-même rapidement : de même qu'un feu tombe d'autant plus vite qu'il a brûlé avec plus de violence, cette fièvre se consume par son ardeur même : on dirait que, la durée étant le caractère de la vie, plus une passion est vivante, plus elle se précipite, plus sa vieillesse est rapide. Elle se révèle à nous, et nous arrivons peu à peu à la savoir là, à nous faire à son existence, puis à l'idée de son existence. C'est un grand changement dans nos sentiments, nos tendances, etc., quand nous nous apercevons de leur présence en nous : ainsi, pour nous en tenir toujours à l'exemple choisi[1], du jour où un amoureux se rend compte qu'il aime, bien des choses prennent une face nouvelle; le simple amour des premiers temps s'est maintenant doublé d'une notion acquise qui a pris place dans l'idée du moi; à la conscience obscure et intense de l'émotion est venue s'ajouter la conscience de la conscience, c'est-à-dire la conscience réfléchie. C'est ici l'effet de l'habitude, dont les lois connues veulent que le phénomène, par sa vie même, perde en affectif et gagne en représentatif. Nous nous habituons lentement à nous-mêmes. Un amour avec lequel nous vivons depuis longtemps perd peu à peu ce caractère d'étrangeté de tout ce qui est primitif; il ne nous trouble plus, nous savons que nous aimons, et peu à peu nous nous dirigeons d'après cette idée, bien plus que nous n'agissons sous l'empire de la vraie émotion; bientôt, à force de trop le savoir, de trop le répéter, nous finissons par ne plus aimer : le sentiment est mort dans sa forme desséchée. Faut-il insister sur l'habitude? Toute notre nature y est trop soumise pour que chacun n'en connaisse pas les effets par expérience. Nos souvenirs, tandis qu'ils s'éloignent dans le passé, perdent leur vivacité, s'ordonnent, se classent, se schématisent; insensiblement, nous oublions la chose même qui nous a frappés tout d'abord, pour ne plus penser que le signe de la chose, puis le signe du signe; insensiblement, la force spontanée de nos états primitifs s'efface et se

1. Cet exemple nous paraît bon, car nous croyons qu'il sera universellement compris, puisque l'amour est la préoccupation générale des hommes, souvent l'unique. Nous demanderons encore par la suite quelques illustrations aux situations connues de l'amour, non pour insister sur ce sujet, mais par pur désir de la clarté.

perd : et tandis que, vieillis, ils s'ordonnent peu à peu dans leur forme définitive, une longue familiarité nous tranquillise : ils ne nous émeuvent plus; maintenant, nous sommes sûrs d'eux, nous les savons là, ils ont pris les uns vis-à-vis des autres un caractère de nécessité, et des lois sont nées dans ce monde mort. Voilà donc notre nature : des actes naissent, vivent, meurent. L'acte primitif est instable comme le présent qu'il est; il change et vieillit; car c'est dans leur jeunesse que les êtres évoluent le plus vite : la pure matière, dirait Aristote, prend aussitôt forme. L'habitude, ce n'est que l'acte avançant en âge et se prenant progressivement en conscience. La répétition amène la facilité, puis la nécessité, et comme ce qui était d'abord vivant et changeant devient automatique et fixe, la physionomie s'en transforme; des détails s'accusent, les lignes s'accentuent, l'acte se vieillit en concept. Un exemple : l'impression que nous laisse le visage d'une personne vue pour la première fois est purement affective; sa beauté nous frappe, ou sa laideur, en tout cas son caractère spécial, son originalité : et nous en gardons une image concrète et sensible. Mais qu'elle entre dans notre familiarité : rapidement ce coloris de nouveauté se fane, et si nous essayons ensuite de retrouver la sensation des premiers jours, elle a irrémédiablement disparu, remplacée par une trace laissée dans notre jugement : cette figure, nous nous rappelons bien qu'elle nous a paru agréable et charmante à regarder, mais aujourd'hui, si nous n'avions cette notion pour nous guider, nous ne saurions plus qu'en penser : l'intérêt ému d'autrefois a fait place à la plus complète indifférence. Et si nous évoquons ce visage, ce n'est pas l'image de fraîcheur qui se lève dans notre souvenir, mais un schéma sans vie où quelques traits suffisent à symboliser l'ensemble. C'est ainsi que sous l'effort de l'habitude naissent dans notre esprit les types abstraits. Notre long commerce avec les choses nous amène à ne plus les penser qu'en abrégé : de là les généralisations à tous degrés; — en même temps, nous n'avons plus souci d'elles, nous n'en attendons plus aucune surprise : un peu plus tard encore, et nous prenons conscience de cette sécurité même, nous énonçons des lois. Les principes rationnels sont à leur tour la prise en conscience de ces lois, et la mort suprême de toute spontanéité : par la causalité, nous constatons un monde désormais invariable dans sa forme, immuable au fond d'un passé qui a cessé d'être la durée; et la nécessité que nous voyons dans ces règles de la raison n'est que celle de l'existence définitivement posée.

Nos systèmes mentaux ne sont que la vieillesse de notre vie; il n'y a aucune fausseté dans ces constructions abstraites, pourvu qu'elles ne sortent pas d'elles-mêmes, qu'elles restent enfermées dans leurs limites de faits parvenus au terme de leur âge. Quant à nous, qui sommes conscience, conscience de conscience, conscience de conscience de conscience, etc., comment distinguer, dans la complexité de notre nature, ici la jeune émotion, là l'intelligence mûre et rassise? Tout se mêle, tout se confond, dans le désordre des poussées de force qui montent de partout. Nous vivons : affirmer cette grande réalité, c'est reconnaître cette activité incessante de notre être en perpétuel travail, et cette évolution due à l'habitude, par laquelle nos états de conscience perdent leur affectivité primitive pour devenir pures représentations. Mais dans ces inextricables enchevêtrements, les créations jaillissent, çà et là; la nouveauté s'éveille au milieu de la mort. Une idée peut être sentie émotionnellement, des abstractions peuvent passionner : il le faut même pour qu'elles soient fécondes et actives : une croyance, comme un sentiment, ne s'impose que par cette spontanéité, cet orgueil guerrier, que nous nommons vie, enthousiasme, génie.

II

Posons donc partout le fait. Non plus que la science ne nous éclaire sur sa nature, puisqu'il est base de toute science, ainsi la morale n'en saurait régler l'apparition et la conduite, car il est base de toute morale. Il n'y a de science que l'accompli; des lois ne se comprennent que du connu, du donné, de l'attendu. Placée dans l'étrange position d'avoir à établir la théorie de ce qui n'est pas encore, de déterminer l'indéterminé, la morale essaye de procéder comme la science, inférant du connu à l'inconnu, concluant de ce qui est à ce qui doit être. Mais tandis que la raison pure en use ainsi en toute légitimité sur ce domaine qui lui est propre, constitué pour elle par l'évolution vitale des choses et l'invention de l'espace géométrique, — la raison pratique au contraire se condamne à l'impuissance, en appliquant les mêmes méthodes au concret : car le phénomène objet de science, pure abstraction, obéit vraiment à ces lois nées au terme de son histoire, et qui ne sont autre chose que la constatation de cette forme définitive acquise par un long travail; mais

l'acte nouveau, libre, indépendant, antérieur à toute loi, dégagé de toute règle, sous quelle nécessité l'enchaîner? Les idées morales ne peuvent être que la systématisation de faits anciens; entre la raison pure et la raison pratique, il n'y a qu'une différence d'âge; les tendances sont pareilles : toujours cette hostilité pour les nouveautés de la création, ce désir de supprimer le vrai futur pour établir l'univers immuable dans un passé d'éternité, et de substituer à la libre invention de l'avenir une stérile répétition de ce passé. Mais tandis que l'une reste purement théorique, l'autre voudrait descendre dans la réalité même, et mettre en action cette opposition contemplative. Les lois qu'elle formule, créations du passé comme celles de la science, doivent rester tournées vers ce passé, si elles prétendent avoir une valeur quelconque, qui ne peut être que d'énonciation; mais elles perdent cette sûre position en se donnant comme règles pratiques. La morale, en se plaçant sur le terrain où jaillit sans cesse, immédiate et toute vive, l'invention, en se posant comme le plus insolent empiétement du monde de l'intelligence sur la spontanéité, était destinée à recevoir de continuels démentis de cette indéniable réalité de dynamisme et de création qu'est notre activité. Tant de systèmes déjà sont morts! et l'on voit chaque jour enfreindre jusqu'aux plus généraux des préceptes où tout le monde commence à s'accorder à tâtons. On dirait que, plus elles sentaient leur impuissance, plus les doctrines se sont affirmées avec rigueur, espérant sans doute racheter par l'autorité du langage leur radicale infirmité : des formulaires ou des codes, voilà ce qu'elles ont été à peu près toutes; en face de ces morales d'idées, nous esquisserons la morale, ou plutôt l'amoralisme du fait. Aussi bien est-ce la seule complète considération des choses, car toute doctrine de ce genre, en se posant comme dogmatique et transcendante, pose une contradiction : car elle veut être supérieure aux actes de la vie, et, comme toute théorie rationnelle, elle ne peut être que la vieillesse d'anciens actes, systématisés par la longueur du temps, mais autrefois inventions libres comme le présent : elle n'a donc que la valeur du fait, tout comme n'importe quelle de nos actions, une fois accomplies; et, d'autre part, si elle parvient à nous inspirer une conduite originale, ce qui arrive quelquefois, ce ne peut être que lorsqu'elle est sentie émotivement et qu'elle devient une sorte de passion de la morale, forte de cette ardeur de vivre qui fait agir; ce que l'on peut résumer en cette formule : « La morale dirige la vie par la

vie »[1]; alors elle n'a plus d'autre valeur que ce qu'elle prétend gouverner, elle ne tient debout que par le caprice de cette spontanéité à laquelle elle voudrait être supérieure.

Ce n'est pas sans raison, ni en se fondant sur une vaine analogie de mots qu'on peut rapprocher la loi morale des lois scientifiques : toutes nos idées n'ont qu'une même origine, l'expérience des choses, c'est-à-dire de nous-mêmes. Avant d'atteindre ce terme suprême d'inconscience, que tant de psychologues ont décrit comme si c'était le seul effet de l'habitude, les phénomènes mentaux, au cours de leur histoire, passent par une « époque de volonté » : trop jeunes encore pour paraître nécessaires et fixés, mais trop anciens déjà pour n'être que l'élan irraisonné et changeant de la création, ils sont à la fois actifs et représentés : à ce moment, ils font partie de notre personnalité réfléchie, connue de soi, l'âme consciente qui nous semble être spécialement nous-mêmes, — et, déjà vieillis, ils vivent en sachant qu'ils vivent; leur tendance à agir se connaît soi-même, et c'est ce que nous appelons volonté. Ainsi, lorsque les idées morales, qui appartiennent à ce monde, s'agitent et cherchent à se développer seules en avenir, à étouffer de leur existence déjà précise le possible indéterminé, il semble que c'est le meilleur de nous-mêmes qui veut entrer en action et nous conduire. Pourtant, la proposition d'un impératif n'est qu'un phénomène, de même que toute impulsion; pourtant, cet ordre si « catégorique » reste souvent sans effet, devant les coups de force de nos appétits; et quand nous déclarons la conscience morale supérieure à l'énergique poussée du sentiment, c'est par une sorte de partialité, en oubliant l'indifférence de la réalité, qui ne connaît d'autre valeur que celle du fait : avant l'action, la personnalité consciente est seule en possession de soi, seule elle sait l'acte qu'elle prépare et semble avoir prise sur l'avenir : ainsi nous prenons le parti de ce fameux « sens moral », parce que nous ne sommes en ce moment que notre passé qui veut persister. Mais si l'événement vient donner tort aux exigences de la loi morale, de quel droit maintenir cette préférence qu'on lui accordait tout à l'heure? Après ce démenti qu'elle vient de recevoir à ses prétentions en trouvant plus fort qu'elle, on ne saurait en appeler à la réalité qu'en se pla-

1. Bien naturellement, il ne s'agit pas ici de « Vie » en soi. Par « vie » nous ne voulons pas du tout parler d'une espèce d'Absolu inconscient, de substance dont nos actes seraient les phénomènes : c'est simplement une façon de s'exprimer rapide et commode.

çant en dehors de son terrain, c'est-à-dire en recourant à cet arrière-monde théorique et idéal, où la morale, inviolable et sacrée, se retrouvera intacte : nous savons ce que vaut le procédé. Il n'y a aucune raison pour reconnaître à la conscience morale toute suprématie dans la conduite de nos actions; et ce qui suffit à le prouver, c'est que, cette suprématie, elle ne l'a pas en fait. D'où donc alors ce respect qu'on lui porte et cette large place que chacun lui accorde? A vrai dire, on en a beaucoup exagéré l'importance, et ses interventions, au moins chez quelques-uns, ne sont ni aussi fréquentes ni aussi impérieuses qu'elles paraissent l'avoir été chez certains psychologues (si toutefois il faut les en croire sur parole). Quoi qu'il en soit d'ailleurs, cette autorité des idées morales n'a d'autre origine que la tendance de l'esprit à l'équilibre et au repos. Toutes les habitudes qui s'entre-croisent en nous et nous constituent, tout ce passé égoïste qui voudrait exister seul, résiste sans cesse de tout son poids aux inventions qui, en venant s'y ajouter, en changeraient la figure. Ces solides constructions que l'évolution mentale a édifiées, voudraient étouffer la spontanéité dont l'incessant travail pourrait les bouleverser; la mort a peur de la vie. Nous aimons nos habitudes, nous craignons les affres de la création : et dans notre calme routine, où peu à peu nous nous laissons aller à la monotonie endormante et douce des choses connues, nous avons peur du génie, troublant et souffrant, qui vient nous réveiller à l'inquiétude de la vie. Et pourtant, si nous nous abandonnions à ce sommeil, nous deviendrions l'être impassible que plus rien n'étonne, la chose, inerte et morte. C'est que le progrès des êtres est fait de souffrance : la triste nécessité est bien connue; chaque développement fut un travail de douleurs, chaque invention s'est achetée de tourments et de peines, toutes choses sont nées dans les transes inquiètes de l'enfantement : et nous allons, oppressés de nous sentir nous-mêmes, poussés par la secrète épouvante de la vie vers une immobilité désolée. L'évolution, c'est la longue histoire de la souffrance qui s'endort de vieillesse, c'est l'inquiétude du génie qui se calme dans la mort; le monde ne grandit que par folie, hasard et douleur. Ainsi dans la société, l'originalité scandalise, et chacun se lève d'instinct contre l'indépendant qui ose sortir librement des usages : cependant, il faut en convenir, la moralité d'un homme, ce n'est que son impuissance à se créer une conduite personnelle.

On a dit depuis longtemps que les idées de bien et de mal n'étaient

que des notions relatives, variables avec le climat et la température. Il y a plus : ce sont des définitions sans grande importance. Le fait accompli emporte toujours toute admiration et tout amour, puisque l'univers qui peut le juger, est à ce moment conséquence de ce fait. Ainsi nous appelons « bien » ce qui a triomphé. — Des actes qui se sont établis dans le passé, tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'ils sont accomplis : leur existence s'est imposée, et c'est en nous mettant d'accord avec elle que nous inventons nos systèmes d'explication, causalité et finalité. Nous nous réglons sur les choses (ce qui revient à les régler sur nous, puisque nous n'en sommes pas distincts); y découvrir un ordre logique et une direction intelligente, c'est comprendre qu'elles ne sauraient être ni mieux, ni autrement, parce qu'elles ne sont telles que pour avoir triomphé; toutes nos idées sont postérieures au fait, ce sont des définitions qui le constatent et l'énoncent; lorsque le fait s'est imposé, lorsqu'il a vaincu en réalité tout autre possible, nous comprenons cette victoire en inventant les idées de force, de beauté, de bien. Nous n'avons pas de donnée plus haute que la réalité; *il n'y a pas de raison d'être supérieure à l'existence.* Et c'est donner tout simplement une autre formule de ce jugement, de dire que la raison d'être, c'est la perfection : car la perfection, c'est d'avoir triomphé, c'est de s'être posé, c'est d'exister. Le monde, pour Leibnitz, avait été réalisé par Dieu comme le meilleur de tous les possibles offerts à sa création. Notre Dieu à nous se nomme réalité, il décide par le fait : et c'est parce que le monde existe qu'il est le meilleur possible. Tout autre univers, s'il avait pris la place de celui-ci, s'il était devenu vérité, c'est-à-dire réalité, serait aussi admirable et parfait. Mais quoi! un tel jugement n'a pas même de sens, c'est un simple jeu de langage; nous sommes aussi incapables de concevoir un monde étranger au nôtre, que les romanciers astronomes d'imaginer dans telle ou telle planète des êtres différents des formes connues. Nous ne pouvons penser autre chose que ce qui est, puisque cette pensée même fait partie de l'univers que nous sommes et contribue à l'unité de l'ensemble qui l'a constituée; on ne saurait sortir de soi, on ne saurait penser ce qui n'est pas. L'existence n'a d'autre loi qu'elle-même, et c'est de son immuabilité constatée qu'émanent nos idées scientifiques et morales. — Nous avons vu que les faits, primitivement spontanés, se fixaient ensuite en liaisons logiques; de même que notre analyse, en remontant la série des êtres, y invente la causalité, de même la synthèse, en

redescendant le passé à l'imitation de la durée qu'il fut autrefois, y invente la finalité. Ainsi la suite discontinue des inventions vitales, sans règle ni but qu'elles-mêmes, prend, lorsqu'elle s'est établie dans le passé, l'aspect du progrès. Couramment on s'extasie sur l'organisation des êtres animés, on admire le long travail d'évolution qui les a constitués, et la hiérarchie des formes successives : oui, tout cela est merveilleux, puisque nous en sommes l'aboutissement. La théorie de la lutte pour la vie et de la sélection naturelle n'est pas du tout incompatible avec la vieille croyance à une intelligence ordonnatrice : l'intelligence, ce n'est que le hasard assagi par le temps. Toute invention est une trouvaille aveugle, incertaine de ses résultats; mais, quoi qu'il arrive, c'est toujours le mieux possible. Dans la concurrence des êtres, alors qu'aucun ne l'avait encore emporté, il n'y avait pas de raison pour qu'une forme fût préférée à une autre; mais quand la bataille pour l'existence est finie, nous trouvons que la victoire a été pour les plus forts, pour les meilleurs : et ce n'est que constater tout simplement qu'il y a eu victoire. — Dans les cas de conscience douteux où nous sentons le malaise de l'avenir, si nous hésitons, ce n'est pas pour bien agir, c'est que nous ne pouvons pas faire autrement (puisque nous faisons ainsi); et quelque solution que nous donnions à ce problème d'anxiété, nous agirons bien : toute action est bonne parce qu'on l'accomplit. Chacun des aspects que prend l'univers à chaque moment est pour ce moment la plus haute perfection possible. Les notions de bien et de mal varient avec les instants, et le passé, de même qu'il croît en logique, grandit aussi en moralité, tandis qu'il s'incline sur sa perspective fuyante; et ce n'est que dans ces lointains les plus reculés, où les cris de bataille de la vie font enfin silence, que quelques notions immuables s'établissent. Nous ne saurions reprocher aux protozoaires d'avoir inventé leurs taches visuelles, mais nous pouvons blâmer encore les trahisons du sénat romain. Le premier de ces faits n'est plus en question; l'autre se discute encore, et cette discussion a sa valeur et ses résultats. Pourtant nous arriverons un jour à sentir aussi bien la nécessité de l'un que de l'autre. — Ainsi, le fait accompli, voilà le bien, voilà la base de toute morale. Agir, s'imposer aveuglément, sans crainte d'une défaite qui ne se suppose même pas, tant l'être est plein de lui-même, telle est la vie : et par-dessus toutes ces férocités qui se jettent les unes sur les autres, il plane un implacable optimisme.

Une nouveauté, au moment où elle s'impose, paraît une injustice à l'égard du passé. Tout être est naturellement routinier, et les actes d'originalité choquent forcément la logique et la morale. Pourtant l'avenir est à ce prix, et tout ce qui s'est déjà constitué n'a été qu'une longue suite d'injustices, dont nous admirons maintenant l'impassibilité. Nous nous indignons de voir déranger un équilibre établi; cependant il n'y a entre le scandale et le respect qu'une différence de date. — Au milieu du bonheur de deux amants, surgit soudain un « homme fatal », il veut les arracher l'un à l'autre, il les épouvante, il va même jusqu'au crime. Son acte nous paraît odieux (et à juste titre, d'ailleurs, si nous le sentons ainsi). Pourtant ce n'est que la logique du cœur qui est blessée, et elle ne vaut pas mieux que l'autre, quand il s'agit de nouveauté et de création. Que ce bandit triomphe et se fasse aimer : c'est bien lui qui méritait ce bonheur, puisqu'il n'a reculé devant rien et a su l'acquérir quand même. Le succès, pourvu qu'il soit implacable et farouche, pourvu que le vaincu soit bien vaincu, détruit, aboli sans espoir, le succès justifie tout. Toute existence est injustice à l'égard du néant; et comme le néant ne proteste pas, elle est justice.

Ainsi nos tentatives pour nous diriger rationnellement, d'après des principes, ne peuvent que nous conduire dans le prolongement du passé; car l'originalité ne se connaît pas de loi, elle est étrangère à tout ce que nous pouvons appeler bien, sagesse, sentiment du devoir. L'homme de génie est profondément immoral; mais il n'appartient pas à n'importe qui d'être immoral. Beaucoup sont incapables de cette folie, même qui le voudraient, et leur conduite se règle sur les existences antérieures; telle est la masse du troupeau social : ils sont déjà presque comme les animaux, endormis dans des habitudes héréditaires, tranquilles êtres de soumission, dont les yeux ne savent plus voir les choses à force de les avoir regardées. L'un après l'autre, ils s'engagent sur la route de la banalité commune, monotone défilé où chacun répète celui qui l'a précédé; ils ont tout reçu, ils n'inventent plus. Voilà la véritable fidélité au « devoir » : d'autres auront créé, jugé, décidé pour nous, et nous, dociles machines façonnées par leurs mains, nous obéirons sans protester, sans réfléchir, sans savoir, confiants comme des automates. Il n'est pas de morale dogmatique (elles le sont toutes plus ou moins) qui ne se propose cet idéal; le principe d'autorité, c'est ce suprême égoïsme de vouloir supprimer d'avance toute nouveauté,

pour fixer définitivement les choses sans espoir de changement; chaque invention voudrait fermer le monde après soi; chaque métaphysique s'imagine être la vérité, c'est-à-dire l'arrêt de la pensée. — « Fais ceci, c'est le Bien. » Je crois très volontiers que je trouverais le bonheur dans cette obéissance passive : encore faut-il pouvoir obéir. Pour nous soumettre au devoir proposé, il faut qu'il soit entré en nous-mêmes par une sorte de création personnelle, qui, comme la spontanéité, est étrangère à toute détermination; nous pouvons désirer l'inspiration, non la contraindre. — — Un même impératif a des résultats opposés sur deux individus; nous ne pouvons que constater le fait, absolument irréductible. Pourquoi tel homme s'incline-t-il devant l'ordre, tandis qu'un autre se révolte? Il n'y en a pas de raison : et quand on dit que chacun a suivi son caractère, cela n'avance pas à grand'chose : car le caractère, c'est précisément l'ensemble des actes, et la conduite qu'il s'agit d'expliquer contribue à l'idée que nous nous faisons de l'homme. L'un obéit, l'autre n'obéit pas : il n'y a rien à chercher d'autre, il faut constater, il faut se pénétrer de la valeur absolue du fait. Plus tard, tous les actes d'un homme nous paraîtront explicables et conformes à sa nature : car nous accepterons le donné dans toute sa solidité d'existence. — Autre exemple : un condamné tremble devant la mort, malgré tous ses efforts pour se raidir; à côté, un compagnon de supplice subit le même sort avec indifférence. Ces attitudes se valent, pourvu qu'on se pénètre de toute leur réalité concrète : ce sont des faits, qu'il faut comprendre séparément, chacun dans son originalité. Comment un esprit qui se pique d'impartialité préférerait-il le brave au poltron? La bravoure et la lâcheté ont chacune leur beauté, qu'un artiste saurait bien découvrir, et qui n'est autre que leur intensité de réalité. On dirait vraiment qu'on compare les individus comme s'ils étaient des systèmes différents d'éléments identiques; c'est se représenter les choses d'une façon trop abstraite : ils diffèrent du tout au tout, car le fait est absolu. On parle de réaction contre le trouble de l'âme, de possession de soi-même : mais se contraindre au courage, c'est déjà du courage, et l'homme qu'une idée fait tenir debout au milieu de l'affolement de ses émotions, n'a rien de commun avec celui chez qui la peur provoque un tel désordre qu'il est incapable même de penser. Il faut voir les choses dans l'événement, dans leur affirmation égoïste d'elles-mêmes, si l'on veut les comprendre en elles-mêmes. — On

ne se donne pas plus une foi qu'on ne se donne un amour. « Je veux croire » ce serait aussi vain à dire que « je veux aimer » : on croit parce qu'on croit, on aime parce qu'on aime, et ce n'est que plus tard, quand le sentiment est devenu représentatif, qu'on veut croire, qu'on veut aimer : et alors on est bien près de ne plus croire, de ne plus aimer; l'amour s'impose, la foi nous ravit, et il faut les suivre. — « Abêtissez-vous » : hélas! pour vouloir s'abêtir, il faut déjà être abêti. Peut-on vouloir vouloir, vouloir vouloir vouloir, etc.? c'est le progrès à l'infini, dans toute son absurdité : ainsi disait Aristote, que l'inspiration est supérieure à la logique, car si pour exécuter une œuvre il faut un plan, on aura aussi besoin d'un plan du plan, et ainsi de suite; il faut qu'une création vienne rompre par le fait ce monotone jeu d'inertie. Autrement, serions-nous à la fois notre activité, et une loi supérieure à cette activité? — nous-mêmes et plus que nous-mêmes, en un mot? De même que ce personnage de contes enfantins qui s'enlevait de terre par une vigoureuse traction de sa main sur sa perruque, nous pourrions soulever le poids de notre existence en nous appuyant sur nous-mêmes? Notre nature acquise pèse sur soi, et pour en changer l'équilibre, il faut une création; ainsi nous ne pouvons nous contraindre nous-mêmes, mais nos résolutions s'imposent, et seul le caprice de la spontanéité prend en nous une initiative efficace; c'est pourquoi vouloir est ce qu'il y a de plus facile, tout ensemble de plus impossible : car les plus grands efforts ne se comprennent même pas, là où manque ce premier élan vital de l'inspiration, tandis que tout paraît aisé quand nous sommes lancés dans cette fièvre d'enthousiasme : ces actes de la vie sont si simples qu'ils sont étranges, et tout vient naturellement, et chaque chose est un mystère inconcevable. — Il ne faut pas confondre le désir abstrait et stérile, avec le vouloir concret, qui aboutit : l'affamé veut manger; le malade, dont l'estomac ne saurait supporter la nourriture, voudrait bien manger, mais l'appétit réel lui manque; — le véritable artiste conçoit et exécute; le vulgaire imitateur s'imagine concevoir et laisse avorter ses projets. Que de gens ont envie d'avoir du génie! ils n'en restent pas moins des médiocres; la grâce peut bien venir un jour, mais on ne la contraint point. Tous nos actes sont profondément égoïstes, parce qu'ils sont *nos* actes; à chaque moment, le fait donne une orientation absolue à notre vie. La Rochefoucauld voyait l'intérêt au fond de toute conduite humaine : il n'en saurait

être autrement, car chaque action est à soi-même son bien, elle se profite à elle-même, puisqu'elle se pose : de sorte que nous nous sommes fatalement cherchés nous-mêmes dans toutes nos actions, et surtout dans celles que le vulgaire trouve « désintéressées », — parce qu'elles sont plus originales. Nous faisons toujours ce que nous aimons le mieux faire, parce que nous le faisons. Le premier mouvement est le bon chez ceux qui le suivent; il est le mauvais chez ceux qui ne le suivent pas. L'homme qui sacrifie tout, travail, richesse, honneurs, à sa bonté, à sa charité envers les malheureux a raison d'agir ainsi, car cette charité est ce qu'il y a de plus grand et de plus personnel en lui. Celui au contraire qui sacrifie ses scrupules et ses sentiments à une ambition, a tout aussi raison, car son orgueil est, par le fait, ce qu'il y a de plus vivant, de meilleur en lui. — Ainsi, dans ce monde d'égoïsmes étrangers les uns aux autres, le « devoir » n'est nulle part, et il est partout; car toutes les actions se valent en absolu; l'avenir est insaisissable, le passé nous tient. Les actions d'un homme qui garde encore quelque originalité, sont impossibles à deviner, mais quand elles sont accomplies, pour peu que nous nous donnions la peine de les comprendre, nous les trouvons conformes à sa nature. Lorsque Beethoven eut fait la Symphonie héroïque, personne, pas même lui, ne pouvait prévoir qu'il écrirait un jour ses grands quatuors, et l'originalité future de ces compositions était insoupçonnée de tous. Pourtant, maintenant que nous connaissons son œuvre tout entier, nous y trouvons un développement très naturel, et nous pensons qu'il devait finir comme il a fini. C'est ainsi que tous les êtres ont toujours fait ce qu'ils devaient faire, parce qu'ils l'ont fait.

On ajoutera : tout ce que les êtres font, ils ont le droit de le faire, parce qu'ils le font. Nous avons déjà remarqué, au cours de ce travail, que la question de droit se ramène historiquement à celle de fait : l'acte se pose, et c'est lorsque nous constatons l'accompli, lorsque nous sentons tout l'irrévocable de cette existence, que nous lui faisons hommage du droit d'exister : — et pour peu que l'on se soit un peu pénétré de l'intense réalisme des choses, on affirmera sans hésitation que : « Il n'y a pas de droit à l'existence autre que l'existence ». — « La raison du plus fort est toujours la meilleure. » Cette proposition voudrait être une audace; ce n'est qu'une naïveté. Il n'est pas possible d'imaginer que ce ne soit pas la raison du plus fort qui l'emporte, puisque celle précisément qui l'emporte est dite

« raison du plus fort »; ainsi on ne saurait concevoir un autre droit que celui du plus fort. Mais, ici encore, notre dévotion du passé nous a fait ériger des règles supérieures choquées par les inventions de chaque jour. L'idée de force, par exemple, a été enfermée dans des acceptions trop étroites : on entend toujours plus ou moins par ce mot la vigueur musculaire, procédé primitif des êtres pour se supprimer les uns les autres; il fut en effet un temps où seule la force physique faisait la loi. Mais il y a eu des progrès; chaque être animé s'est imaginé des armes pour la lutte et il se trouve qu'aujourd'hui les hommes se sont acquis la supériorité au moyen d'inventions toutes spéciales, et qu'ils ne continuent guère qu'entre eux la concurrence vitale. Au fond, c'est toujours la même brutalité. Chaque trouvaille a été à son tour méprisée, puis, après le succès, respectée, formulée comme la loi suprême; est-ce que l'histoire des législations ne nous montre pas chez tous les peuples cette religion de la coutume? est-ce que telle n'est pas l'importance du fait, qu'on énonce en axiome de jurisprudence que « le précédent fait loi »? Ainsi, en réalité, il n'y a de droit que du passé, et le droit présent n'existe pas; le fait nouveau n'a qu'à s'imposer, sans se chercher de justification (ce qui serait d'ailleurs encore une façon de s'imposer) : et vraiment, lorsqu'on y songe, nous avons le droit de tout faire. On ne sait jamais ce qui surgira dans l'instant prochain, et nos volontés sont à elles-mêmes leur toute-puissance, et leur propre loi de grandeur ou de misère. Qui pourrait sûrement m'empêcher de tuer un ennemi assez vigoureusement détesté pour tout imaginer, tout oser contre lui? Ne plus voir que sa haine, ne plus être que cette haine, droit au but, avec le dédain de tout ce qui n'est pas la vengeance, retomber malgré tout en équilibre sur cette idée, n'est-ce pas être capable d'engager la lutte avec l'univers entier? Et sur ce champ de bataille de la réalité, où les êtres, comme des héros antiques, confiants dans leur force et sûrs de la victoire, se dressent les uns contre les autres, qui peut donc rien présager? Rien de plus haut que l'égoïsme ne peut exister pour l'égoïsme. Et parfois, en songeant à ce que le hasard de demain peut amener, on devrait trembler de ce qu'on est capable de faire. La licence du plus affreux tyran, qui n'a jamais connu de limites à son caprice, n'est pas plus grande que l'absolue liberté que chacun porte au fond de soi.

Nous revenons donc encore une fois à cette proposition : « L'acte est à lui-même sa loi, toute sa loi ». Cette dignité supérieure du fait

est en même temps la plus grave des responsabilités et des sanctions : tout ce que nous sommes, nous méritons de l'être, parce que nous le sommes. — Telle n'est pas l'opinion générale, car on entend couramment répéter, à propos des actes de chacun : « Ce n'est pas sa faute; c'est son caractère qui l'a voulu; ce n'est pas lui qui s'est fait comme il est... » Parler ainsi prouve que l'on a senti le défaut de la notion ordinaire de liberté, qui voudrait les hommes libres malgré cette liberté, mais il y a de grandes inconséquences dans ce jugement banal : vraiment, même en se plaçant au point de vue de tout le monde, agir selon sa nature, n'est-ce pas de la plus haute gravité? Les péchés d'inconscience devraient être regardés souvent comme les plus inquiétants, car ils révèlent le fond même de l'être, ce qu'il y a de vivant en lui. La morale établie devrait être beaucoup plus sévère contre ceux qui sont, par nature, étrangers à sa loi, que contre les infidèles qui, la connaissant, y ont désobéi. Ce qui afflige un amoureux, ce n'est pas tant l'indifférence voulue, que la froideur naturelle : « Je voudrais bien vous aimer, mais je ne peux pas », voilà l'aveu qui désespère. L'homme méchant sans le vouloir est bien plus dangereux que celui dont la méchanceté est contrainte : il obéit à un sentiment; l'autre, à une idée. Un philosophe chinois disait déjà : « L'homme très vertueux ne sait pas qu'il est vertueux, et c'est pour cela qu'il est vertueux ». Si l'on pouvait agir contre sa nature, l'action n'aurait guère de portée. Mais qu'est-ce que la nature d'un homme, sinon l'homme lui-même, constitué par tous ses actes? Comment, nous ne serions pas responsables de nos actes, parce qu'ils sont notre être même? Nous pourrions nous distinguer de nous-mêmes? Mais que sommes-nous donc, sinon cette longue suite d'inventions spontanées, sans règle ni but que soi? Nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, dit-on. L'acte est son propre auteur, nous sommes nos actes, nous sommes donc nos auteurs. Au cours de leur évolution, les êtres ont été constitués par ces trouvailles qui leur ont assuré le succès dans la lutte, ils ne sont pas autre chose que ces trouvailles sans cause, qui ne se doivent qu'à elles-mêmes, et le sort qui leur a été fait est bien celui qu'ils méritaient. Nous acceptons de fait la condition que nous lèguent nos ancêtres, car nous sommes encore nos ancêtres, c'est-à-dire leurs créations vieillies en habitudes héréditaires, que nous enrichissons des nôtres : on ne se révolte jamais vraiment contre soi-même, car se révolter contre soi, c'est toujours être soi, s'obéir à soi. Et ne voyons-nous pas

chaque jour le fait être sa propre sanction et consacrer cette responsabilité absolue de l'existence envers elle-même? La bête féroce est responsable de sa nature, car on la tue, uniquement parce qu'elle est bête féroce. Un homme que le jugement général méprisait à cause de son humble condition, de son manque d'instruction, etc., s'élève à une haute fortune : pourquoi dire qu'il ne mérite pas son bonheur? pourquoi continuer à le juger comme avant l'événement? Acceptons le fait, comprenons-en toute l'importance; cet homme méritait cette situation illustre, puisqu'il a trouvé les moyens d'y atteindre. Le malade emporté par une maladie mérite cette mort, puisque son organisme n'a pas su résister. L'amoureux trompé dans son espoir, qui ne rencontre que dédain et froideur en réponse à sa passion, et qui se suicide, mérite son infortune, quelque touchant que puisse paraître ce triste sort : car il a aimé un être indigne de son affection, et son amour se condamnait en cherchant l'impossible. Le pécheur qui se repent mérite les tourments de son âme contrite, car il n'était pas assez fort pour transgresser la loi, il était indigne de pécher; le criminel impuni que le remords torture, qui vient se livrer et avouer, mérite le châtiment, car il n'a pas été assez fort pour porter d'une âme impassible le terrible poids du crime.

Le fait nous apparaît donc comme sa sanction immanente à soi-même. La sanction extérieure, celle que poursuivent les morales acceptées, doit être considérée comme un acte de combat, d'ailleurs tout à fait légitime. Que l'ordre établi l'emporte sur le génie, on ne s'en plaindra pas, car seuls les partisans de l'ordre auront à juger l'événement, — et le génie ne méritait pas le succès, qui n'a pas su l'acquérir. Les entraves mises à la spontanéité l'ennoblissent, si elle arrive à s'en dégager; une vocation qui avorte n'en est pas une, elle est indigne de réussir, puisqu'elle faiblit : c'est au fait qu'on reconnaît la valeur des hommes.

Avant de terminer cette étude, nous ajouterons quelques mots pour éviter une méprise sur le sens de la théorie ici présentée : l'amoralisme supérieur que nous voudrions avoir esquissé *n'est pas une morale*; c'est un système de pure constatation, et qui se condamnerait lui-même en énonçant la moindre règle pratique. Nous remarquions par exemple tout à l'heure que tout ce qui est aujourd'hui le bien fut en son temps injustice : qu'on se garde de voir là l'indication d'aucune méthode de progrès, consistant à faire systématiquement le mal; ce serait absurde : le mal fécond ne peut se con-

seiller ni même s'imaginer, car, étranger à toute loi, s'il se fait, c'est malgré nous, et en souffrant de se faire. La morale se prêche; le despotisme qu'elle rêve est légitimement désiré par ses défenseurs, le « misonéisme » est chose naturelle, car tout être cherche à imposer son existence comme loi suprême, et combattre pour une foi, c'est combattre pour soi-même et sa propre sécurité. Mais l'amoralisme ne saurait se prêcher, car la seule loi que nous pourrions formuler, ce serait : « Vivez. » Ce serait une contradiction, car on n'ordonne pas de vivre; la vie paraît, ici, là, dans son hasard souverain, elle ne saurait être ni dirigée ni provoquée, puisqu'elle est raison suprême de toutes choses. Conseillerait-on aux hommes d'avoir du génie? Toute éducation, toute règle ne peut que nous asservir à une habitude. On ne peut pas prendre l'habitude de n'en pas avoir [1].

Nous avons simplement essayé de nous approcher sincèrement de la réalité, — de comprendre l'activité dans son activité, si l'on peut dire ainsi, — d'en saisir l'instabilité au moment imperceptible où elle est stable; et nous laissons tout en place, après avoir constaté. Ce réalisme nous fait assister aux événements avec un esprit indifférent, mais avec une âme émue; ainsi l'on arrive à sentir toutes choses dans leur individualité absolue de l'instant, à les voir en masses d'égoïsme : et c'est la suprême bonté immobile, qui comprend et laisse faire.

Ce que nous nous sommes efforcés d'établir dans cette étude, c'est que toute morale dogmatique et prétendue supérieure porte en soi sa contradiction, d'où son impuissance, — qu'il n'y a et ne peut y avoir que des morales individuelles, — que chacun est à soi-même sa loi la plus haute, — et qu'en un mot le *fait* est tout. Le jugement le plus profond, le plus philosophique qu'on puisse porter sur l'existence des choses, c'est la pure constatation de cette existence. Toute théorie repose de tout son poids sur ce qu'elle prétend soutenir; et si on la replie, pour ainsi dire, c'est toujours, à la fin, le fait que l'on trouve, le fait enfermé dans son existence. — La psychologie, attachée à l'étude de ce monde objectif, le seul donné, — la métaphysique, toujours demeurée ontologie, — la morale, occupée des

1. M. Fouillée a prétendu, non sans subtilité, que l'évolution développe chez les hommes un « instinct d'originalité ». Pourtant le génie est la seule chose qui ne se transmette point des pères aux fils; et il est impossible à croire, comme nous le disons, que l'on puisse prendre l'habitude de ne pas se livrer aux habitudes.

actes humains que nous sommes, ont toutes trois prétendu s'approcher du fond même de l'être, toucher la chose en soi; elles se sont proclamées des sciences de réalités, comme si ces mots pouvaient être alliés, comme si la science pouvait être réaliste! L'explication, dès qu'on prétend lui donner une valeur ontologique, viole le principe de contradiction, car chaque chose n'est que ce qu'elle est, et la donner comme apparence d'autres choses, c'est la changer. De là ces tâtonnements, ces éternels recommencements, ces efforts qui finissent par ne plus se prendre eux-mêmes au sérieux.

Maintenant, que nous reste-t-il, à nous? La vue simple et nue de l'existence. Rien n'est assez grand pour la grandeur du monde, si ce n'est lui-même. On laissera les formules, on s'approchera du fait avec une âme vivante et émue pour le contempler dans toute son intégrité concrète avec simplicité et recueillement. Voilà l'œuvre que l'artiste seul peut accomplir : il vient auprès des choses en sentir toute l'intense réalité, il comprend qu'elles sont assez belles d'elles-mêmes pour qu'il n'y ait point de transparence à y chercher, ni de monde à contempler derrière elles, ni d'idéal où on se réfugie en rêve; il se pénètre de l'amertume aiguë que donne le grand art, proprement réaliste, en nous mettant en face de ce qui est : c'est si étrange, si poignant, d'exister...

L'effroi surgit de partout, pour qui regarde. Ainsi, parmi ce monde sur lequel la science, avec ses systèmes, ses lois, ses formules, s'efforce de nous tranquilliser, nous ne nous laisserons jamais complètement endormir; nous sentirons toujours au fond de tout l'angoisse obscure de la vie.

JEAN WEBER.

NOTES CRITIQUES

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE 1893

(*Suite* [1].)

PHILOSOPHIE PRATIQUE

C'est toujours une tâche embarrassante que de saisir dans leur actualité les questions de philosophie pratique et d'en déterminer avec quelque précision le sens et le lien mutuel; l'entreprise est particulièrement délicate à une époque où les principes moraux ne sont plus séparés de leurs applications sociales, où tous les partis opposent à la fois théorie à théorie et action à action, dans une confusion en apparence inextricable. La pure spéculation s'est emparée des questions sociales; l'amour de la vie intérieure cherche à s'organiser à lui-même une société : double mouvement dont témoignent dans cette année 1893 où toute idée tend à se traduire par l'apparition d'une Revue, la fondation de la *Revue de Sociologie* et l'extension de l'*Union pour l'Action morale*. Pour nous, nous n'isolons pas le problème de l'action du problème de la spéculation : toute direction de l'activité chez les peuples ou chez les individus suppose, consciente ou non, une direction de l'intelligence; sans qu'on le sache ou même sans qu'on le veuille, le travail intérieur de la pensée fait sortir des différentes solutions proposées pour l'explication de l'univers différentes solutions pour la réforme de la société ou de

1. Voir le n° de juillet 1894.

l'âme; et ainsi, pour débrouiller le chaos qu'offre au premier abord l'ensemble des idées morales au temps présent, nous n'avons qu'à essayer de suivre et de reproduire avec exactitude les différentes phases du mouvement dialectique que nous a paru présenter la philosophie théorique.

I

Du moment que la science mécaniste prétend être une synthèse intégrale de l'univers, il est logique qu'elle revendique aussi le droit de constituer l'art suprême, synthèse en quelque sorte de tous les arts, la morale. Tant qu'il ne se fonde pas sur les observations méthodiques d'une science, l'art demeure empirique et superstitieux, à la fois infirme et utopique. C'est depuis la constitution d'une médecine scientifique que les médecins ont renoncé à chercher l'eau de Jouvence ou la panacée universelle; c'est à la constitution d'une médecine sociale qu'il faut demander, en fait de sociologie, un service analogue : découvrir pour les sociétés une fin réalisable et prochaine, et par là s'affranchir en même temps du traditionalisme absolu des conservateurs et des illusions aveugles des rationalistes. Mais, pour combler la distance qui sépare actuellement la science et la morale, il faut d'abord constituer « la science de la morale »[1]. C'est ce que M. Durkheim a essayé de faire dans une thèse remarquable sur la *Division du Travail social*. La division du travail, phénomène chaque jour plus important dans les sociétés modernes, est-elle immorale, ou a-t-elle une valeur morale? Est-elle condamnable ou bien doit-elle, par le cours nécessaire de l'évolution, tendre à devenir obligatoire? Ce problème spécial, pour être résolu, suppose qu'on a préalablement résolu un problème plus général, et qu'on a obtenu une notion scientifique de l'obligation morale. Or, il ne peut y avoir de science que là où les procédés de l'observation et de la mesure trouvent à s'appliquer; pour constituer la science de la morale, il faut donc découvrir un phénomène objectif, observable et mesurable, qu'on puisse substituer au phénomène subjectif de l'obligation morale. Pour cela il suffit de comparer entre eux les phénomènes moraux, et d'observer qu'ils sont tous, et eux seuls, accompagnés d'une réprobation de la conscience commune, réprobation qui s'ac-

1. *Division du Travail social*, Préface, p. VII.

compagne d'une réaction sociale, ou sanction, tantôt diffuse et tantôt organisée, tantôt répressive et tantôt simplement réparatrice et restitutive. On appelle droit l'ensemble des conditions qui, pour chaque cas donné, définissent la sanction : le droit est donc l'expression objective de la morale, et l'évolution du droit peut mesurer l'évolution de la morale. D'abord purement pénal et répressif, il représente une morale fondée sur la parfaite unité des croyances, aux termes de laquelle être moral, c'est ressembler; devenu plus tard coopératif et restitutif, il représente une morale fondée sur une alliance d'intérêts harmoniques, mais distincts, sur une division du travail, et cette fois être moral, c'est différer. Enfin l'œuvre de la science n'est pas achevée lorsqu'une semblable évolution n'a été que constatée; les codes, les livres de droit sont les registres sur lesquels les juristes ont noté l'état des mœurs et des croyances, à chaque époque de l'histoire. Mais observer n'est pas expliquer. Quelles sont les causes qui ont amené la prédominance croissante de la division du travail dans les sociétés? Ces causes ne sont pas psychologiques; le désir du bonheur n'a rien à voir avec le développement du travail social, car le bonheur ne s'accroît pas au fur et à mesure de ce développement. Elles sont, en dernière analyse, et quoique M. Durkheim se refuse à accepter toutes les conséquences de sa propre conception [1], mécaniques et matérielles : elles consistent dans le double accroissement de la masse et de la densité sociales. Plus les individus sont nombreux et plus ils exercent de près leur action les uns sur les autres, plus ils réagissent avec force et rapidité, plus, par conséquent, la vie sociale devient intense, et plus la civilisation, et la division du travail qui l'accompagne, se développe. Voilà la « *loi de gravitation du monde social* » [2], qui fait rentrer la société et la morale dans l'unité de la nature.

La tentative de M. Durkheim se présente donc comme un effort pour achever l'œuvre de Comte et de M. Spencer, pour donner à la sociologie une valeur objective et une portée morale; ainsi que l'auteur l'a fait remarquer au début d'articles récents sur les règles de la méthode sociologique [3], c'est d'une orientation nouvelle qu'il s'agit pour la sociologie, et il la propose dans les termes les plus nets et les plus pressants. Or la conception de M. Durkheim est si audacieuse

1. *Division du Travail social*, p. 378, note.
2. *Id., ibid.*
3. *Rev. phil.*, mai-août 1894.

et si originale, elle retourne si complètement nos façons habituelles de penser, qu'on ne devra point s'étonner de la vivacité de l'opposition qu'elle rencontrera. Pour nous il est manifeste, à l'heure actuelle, que la sociologie peut être l'objet d'une étude méthodique et que cette étude aura nécessairement des conséquences fécondes pour la pratique, c'est-à-dire qu'elle est, à prendre les mots dans leur sens le plus large, une science et une morale, mais aussi nous pensons qu'entendue comme l'a fait M. Durkheim, elle cesserait bien vite d'être une science et d'être une morale.

Si la sociologie est une science, il faut, suivant une comparaison chère aux sociologues et que M. Durkheim leur emprunte à son tour, qu'elle soit à la psychologie ce que la biologie est aux sciences physico-chimiques. « Il y a entre la psychologie et la sociologie la même solution de continuité qu'entre la biologie et les sciences physico-chimiques[1]. » Or, cette solution de continuité étant donnée en fait, comment les biologistes actuels travaillent-ils au progrès de leur science? en rapprochant autant que possible l'explication biologique de l'explication physico-chimique; la solution de continuité est pour eux le mystère, et, dût ce mystère demeurer éternel, le savant aura toujours une œuvre à remplir, tant qu'il pourra diminuer la part faite au mystère. Mais, on l'a vu, M. Durkheim se fait du mécanisme sociologique une conception tout opposée à celle que Darwin et Claude Bernard se faisaient du mécanisme biologique : de ce qu'il y a solution de continuité entre la sociologie et la psychologie, il conclut que la méthode sociologique consiste à exclure tout élément psychologique. Cette élimination n'est pas seulement arbitraire, elle est de nature à stériliser et à paralyser la science; en effet que reste-t-il au sociologue une fois qu'il a vidé la société de son contenu? Il n'a pas d'autre ressource que de recourir aux vieux procédés du temps où la biologie était elle aussi une science fermée, sans contact avec les sciences physiques et chimiques : analogie, classification, définition. Le zoologiste étudie les plans d'ensemble formés par les relations extérieures des organes et des tissus; quant à la nature interne de ces organes et de ces tissus, il ne s'en préoccupe pas, car c'est l'affaire du physiologiste. De même, s'il suit les règles que propose M. Durkheim, le sociologue se borne à noter la façon dont s'associent les membres d'une société, ces

1. *Rev. phil.*, juillet 1894, p. 24.

membres étant considérés comme des unités indistinctes, et indifférentes à tout mode de groupement : il doit « écarter » l'individu, ignorer le psychique[1]. Et alors il lui est loisible de procéder à des classifications de structures, et de fixer la hiérarchie des types sociaux suivant leur degré de similitude croissante. Mais, lorsqu'on détermine le caractère constitutif d'un genre biologique ou social en faisant abstraction de la vie propre à chacun des éléments, cellule ou individu, on n'en obtient qu'un schème abstrait et formel; c'est d'ailleurs que lui vient tout son contenu. Le zoologiste laisse échapper la vie propre de l'animal pour n'en considérer que le cadre; le sociologue ne sait pas pourquoi la société s'est faite ni comment elle se fait. Les zoologistes croyaient retrouver dans leurs classifications le plan du créateur; mais le monde n'est-il destiné qu'à réjouir la pensée par le spectacle de l'harmonieuse hiérarchie que présentent les formes des êtres? Et de même, lorsque les hommes ont constitué une religion, n'ont-ils cédé qu'au besoin de réaliser un type social, d'affirmer « la similitude de leurs états forts »? Est-ce que chaque organisation n'a pas pour fonction de conserver la vie de l'animal? Est-ce que chaque membre d'une communauté religieuse n'obéit pas à la crainte de la mort et au désir du salut?

D'autre part, une fois en possession de ces procédés de comparaison et de classification, qui substituent aux faits particuliers et concrets des généralités et des définitions abstraites, comment passer à l'explication mécaniste, que M. Durkheim se propose d'introduire en sociologie? Le mécanisme social est nécessairement fondé sur une relation de cause à effet, mais cette relation ne peut plus être conçue que comme une relation du général au particulier : tous les actes historiques sont commandés par une nécessité inhérente aux types sociaux, et le sociologue fonde l'histoire comme science lorsqu'il en a éliminé toutes les perturbations, tous les accidents dont l'individu est la source. Les causes sont des causes générales; et ce sont des causes mécaniques en même temps, si elles peuvent se ramener à des conditions matérielles de « volume » et de « densité ». Or, n'y a-t-il pas là, demanderons-nous, une interprétation illégitime de l'explication mécaniste? Le mécanisme a une valeur scientifique parce qu'il fournit une explication intégrale des phéno-

1. *Rev. phil.*, juillet 1894, p. 23.

mènes donnés; il substitue à la science du général une science du particulier; il résout le type et en explique la formation suivant des causes nécessaires qui n'en sont pas moins, en même temps, des causes particulières, données dans des circonstances déterminées de temps et de lieu; au lieu de négliger l'accidentel pour se contenter de généralisations vagues, il décompose le cas particulier pour y découvrir des rapports simples qui, en raison de leur simplicité, peuvent bien être généralisés, mais qui par eux-mêmes ne sont rien. Aussi, pour le mécanisme, rien n'est insignifiant : le plus faible mouvement du pied peut déterminer la chute d'une avalanche; rien n'est accidentel, pas même le phénomène qui n'a été observé qu'une fois, et peut-être ne le sera jamais plus. C'est donc se mettre en contradiction avec le principe de l'explication mécaniste que d'opposer au sein de la société le général et le particulier; c'est violer la loi de causalité même que de choisir entre ce qui existe, et de mettre l'individuel hors de l'histoire.

Que ce facteur individuel ne puisse être négligé, si la sociologie doit être une morale en même temps qu'une science, c'est ce qui est évident de soi. Pour M. Durkheim, « la division du travail ne met pas en présence des individus, mais des fonctions sociales »[1]; mais la réflexion sur la division du travail ne peut être qu'une œuvre individuelle. C'est à des consciences individuelles que s'adresse la conception de M. Durkheim, et c'est par leur initiative particulière seule qu'elle pourrait acquérir la valeur sociale dont elle est digne. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'insister sur les contradictions auxquelles l'auteur s'expose dès qu'il veut passer du mécanisme à la morale, transformer les lois inconscientes de la société en méthode réfléchie d'évolution : « La civilisation apparaît non comme un but, non comme un bien, mais comme l'effet d'une cause, comme la résultante nécessaire d'un effet donné. Les hommes marchent parce qu'il faut marcher[2]. » Si cela était absolument vrai, on ne pourrait plus dire : « le développement de l'homme se fera dans deux sens différents, suivant que nous nous abandonnerons à ce mouvement (de la division du travail) ou que nous y résisterons »[3]; surtout on ne pourrait pas nous faire comprendre pourquoi il vaudrait mieux s'y abandonner que d'y résister, et en quoi il nous importerait de savoir « que

1. *Div. du Trav. soc.*, p. 457.
2. *Id.*, p. 375.
3. *Id.*, p. 4.

l'entreprise est belle » ou que « c'est une fin digne d'être poursuivie que de chercher à rapprocher autant que possible la société de *son* degré de perfection »[1]. Il a été ici même démontré fortement que l'étude scientifique des sociétés ne saurait en rien supprimer le problème moral, tel que l'utilitarisme ou le kantisme pouvait le poser[2].

Mais il suffit à M. Durkheim, pour le succès de sa méthode, de pouvoir déterminer cette fin morale par des procédés objectifs et extérieurs, c'est-à-dire par des procédés de comparaison et de mesure : « Si l'on convient de nommer type moyen l'être schématique que l'on constituerait en rassemblant en un même tout, en une sorte d'individualité abstraite, les caractères les plus fréquents dans l'espèce avec leurs formes les plus fréquentes, on pourra dire que le type normal se confond avec le type moyen, et que tout écart par rapport à cet étalon de la santé est un phénomène morbide »[3]. Ces définitions ingénieuses substituent à l'idée morale de fin désirable l'idée biologique de type normal, à l'idée biologique de type normal l'idée arithmétique de type moyen : l'opposition de la santé et de la maladie se réduit à la distinction du général et du particulier, et une morale objective peut se fonder sur l'idée de santé sociale. Mais ce passage logique eût-il été correctement effectué, les exigences de la pratique sont-elles satisfaites? Pour cela il faudrait que, dans une espèce déterminée de sociétés, la santé prît un état fixe, dont on pût s'approcher ou s'éloigner d'une façon certaine. Or il n'en est rien : non seulement chaque société évolue, et la définition de la santé change avec le degré de l'évolution, mais aussi « il est de règle que les sociétés engendrées soient d'une autre espèce que les sociétés génératrices »[4]. Alors il est impossible que les sociétés se prescrivent à elles-mêmes la loi de leur devenir, on ne peut plus concevoir un équilibre stable dont elles se feraient un idéal permanent, le type qui serait pour elles la santé, au moment de l'évolution où elles se proposent de l'atteindre, deviendrait un état morbide, à ce moment différent de l'évolution où elles l'atteindraient. Bien plus, toute espèce qui, dans le passage d'une société à une autre, chercherait à se ressembler à elle-même, travaillerait

1. *Div. du Trav. soc.*, p. 379.
2. Belot : l'Utilitarisme et ses nouveaux critiques. *Rev. de Mét.*, juillet 1894.
3. *Rev. phil.*, juin 1894, p. 583.
4. *Id.*, *ibid.*, juin 1894, p. 606.

à sa propre maladie. L'idéal de santé se transforme en passant d'une espèce à une autre et, par suite, le devoir prescrit à chaque société ne sera plus de poursuivre sa propre santé, ce sera bien plutôt de la détruire afin de préparer la venue d'une nouvelle société, et une nouvelle définition de la santé sociale. L'art moral, qui apparaissait d'abord comme strictement conservateur, apparaît maintenant comme perpétuellement révolutionnaire. Et c'est pourquoi tout ce qui est instrument de cette transformation continue, de ces révolutions successives, sera considéré comme un phénomène normal, constitutif de l'état de santé : « le crime, dit M. Durkheim, est un facteur de la santé publique, une partie intégrante de toute société saine » [1]. Cependant cette apologie inattendue du crime ne va pas jusqu'à l'absoudre : « de ce que le crime est un phénomène de sociologie normale, il ne suit pas qu'il ne faille pas le haïr » [2]; il s'en suivrait au moins que la santé cesse d'être absolument désirable, puisqu'il y entre nécessairement des éléments haïssables. Mais, sous bénéfice de cette réserve, accordons à M. Durkheim que le crime est un fait normal, parce qu'il est général, parce qu'il est nécessaire, et même utile à l'évolution de l'individu; en revanche qu'il reconnaisse que la thèse originale et hardie qu'il soutient à propos du crime, les médecins et les philosophes l'ont soutenue à propos de la maladie, sans être accusés de paradoxe : la maladie est un fait général, une conséquence nécessaire, et même, par les réactions qu'elle provoque, une condition nécessaire de la vie organique, la maladie sera donc un fait de physiologie normale. En fin de compte, de la distinction de la maladie et de la santé qui a été présentée comme le principe fondamental de la morale objective, résulte nécessairement l'intégration de la maladie à la santé, par quoi la distinction elle-même est ruinée, entraînant dans sa chute la morale objective dont elle était la base.

II

Les conditions qu'au nom du mécanisme scientifique on voulait imposer à la sociologie la condamneraient à laisser échapper la réalité même de la société. De ce que la vie sociale est, à l'état de liberté,

1. *Rev. phil.*, juin 1894, p. 592.
2. *Id.*, *ibid.*, juin 1894, p. 595, note.

infiniment mobile et fuyante, comme le dit avec raison M. Durkheim [1], on concluait que le savant devait attendre que la société se fût « cristallisée » dans une « habitude collective » : règle juridique, cérémonie religieuse, dicton populaire, etc.; mais alors le savant arrivait trop tard, il ne trouvait plus que l'ombre et que le squelette de la société. Une véritable science des sociétés n'est pas celle qui en étudie la genèse en se plaçant de parti pris hors de tout fait psychologique: c'est celle qui verrait la loi sociale surgir des consciences individuelles par le mouvement spontané des esprits, et l'interpréterait comme l'expression des idées communes et des sentiments communs. En un mot, il en est de la science des sociétés comme de la science du langage : le phonétiste étudie les mots en tant que sons, et démontre comment ces sons se sont altérés, en passant par les gosiers des races les plus diverses; mais il ne prétend pas faire une théorie du langage, et abandonne cette tâche au grammairien qui étudie la vie des mots, non plus en tant que sons ou phénomènes physiologiques, mais en tant que mots, ou expressions d'idées. Est-ce à dire qu'il renonce à employer la méthode objective? Non, mais il observe l'objet, non pas purement et simplement en tant que donnée naturelle, il l'étudie en tant qu'expression d'un phénomène subjectif. Pour être un fait social, le langage n'en est pas moins essentiellement un fait psychologique. Il est arbitraire de réduire la psychologie à l'étude des faits individuels ; car parmi les faits de conscience figurent les idées et les volontés, auxquelles plusieurs individus peuvent participer. A côté de la psychologie individuelle, il y a la psychologie sociale, psychosociologie, selon l'expression de M. Durkheim, et qui est la sociologie même.

C'est à ce point de vue que semble s'être placé un penseur dont les études sociologiques ont eu le retentissement le plus légitime : dans un dernier ouvrage consacré aux *Transformations du Droit*, M. Tarde s'attachait à réfuter, ou à corriger, les formules trop sommaires de l'évolutionnisme juridique. Ni le milieu social ne peut être ramené au milieu physique, ni l'individu au milieu social. On n'explique rien en rapprochant le développement d'une société du développement biologique d'un organisme individuel; car on peut bien constater comment celui-ci évolue, en passant par cer-

1. *Rev. phil.*, mai 1894, p. 497.

taines phases fixes, de la naissance à la mort; mais constater n'est pas comprendre. Autrement claire et distincte est la notion du développement, « telle qu'elle nous est suggérée par la logique individuelle ou sociale, comme étant la poursuite d'un système harmonieux, indéfiniment durable, de pensées et de volontés » [1]. Les lois de l'obligation et de la valeur, phénomènes fondamentaux en jurisprudence et en économie politique, ne sont pas des lois d'évolution, mais des lois de causation essentiellement psychologiques et logiques. Je désire atteindre un but; je crois que, pour atteindre ce but, il faut employer tel moyen; donc je dois employer ce moyen. Un syllogisme moral, où la synthèse d'un désir et d'une croyance produit un devoir, voilà l'essence de l'obligation. Que d'autre part l'obligation devienne réciproque et constitue un contrat, elle suppose alors « une présomption d'équivalence d'avantages, d'équations de valeurs » [2]; or l'idée de valeur se résout, elle aussi, en éléments psychologiques : « un objet *vaut* d'autant plus qu'on désire davantage un certain bien, et que l'on croit davantage cet objet capable de procurer ce bien » [3]. Bref le droit, comme le langage, est un fait moral, « non seulement partie intégrante mais miroir intégral de la vie sociale » [4]. Il exprime des volontés et des croyances propagées par l'imitation : car la loi de transmission des idées par imitation fonde la sociologie, comme la loi de transmission des mouvements par ondulation et la loi de transmission des caractères biologiques par hérédité fondent la physique et la biologie.

M. Tarde ne s'en tient pas là : pour qu'il y ait imitation, il faut que quelque chose soit imité; l'antécédent nécessaire de l'imitation, c'est l'invention individuelle. En droit pénal, en procédure criminelle, en droit civil, en matière d'obligations, M. Tarde s'attache à démontrer l'importance de ce nouvel élément. Et c'est sur ce point encore qu'il insistait, quelques mois plus tard, lorsqu'en discutant le livre de M. Durkheim [5], il mettait en lumière le rôle que l'accidentalité de la guerre, et l'accidentalité du génie, plus profonde puisqu'elle intervient même dans la guerre, jouent dans cette évolution des sociétés que M. Durkheim voudrait mécanique et fatale. De deux sociétés également volumineuses, et également denses,

1. *Transf. du Droit,* p. 40.
2. *Id.*, p. 138.
3. *Id.*, p. 141.
4. *Id.*, p. 203.
5. *Rev. phil.*, juin 1893.

l'une ne sera pas inventive, elle restera segmentaire, l'autre inventera, et la division du travail s'y développera. L'imitation fournit la loi selon laquelle un même principe est répété indéfiniment; l'invention explique pourquoi ce n'est pas toujours le même principe qui est répété, pourquoi il y a, dans les sociétés, évolution et changement. C'est ainsi qu'avec le facteur psychologique le facteur individuel est réintégré dans l'histoire des sociétés.

Cependant ces facteurs, M. Tarde ne les a guère étudiés jusqu'ici qu'au point de vue sociologique, et voici alors ce qui se produit : au lieu d'analyser immédiatement une idée pour en faire voir la vérité intrinsèque, il mesure cette idée par ses conséquences sociales, c'est-à-dire par son efficacité pratique, par son influence historique. « Il y a, dit M. Tarde, deux syllogismes, le syllogisme intellectuel qui combine deux croyances, et le syllogisme moral, qui combine une croyance avec un désir [1]. » Mais un désir est encore, en dernière analyse, une croyance : la croyance qu'un but est utile à atteindre. Les deux syllogismes qu'oppose M. Tarde sont, au même titre, des systèmes de croyances, ils s'opposent également au syllogisme logique qui combine des vérités; ce seront des syllogismes sociaux. Au lieu d'être des rapprochements de vérités, ce seront des rencontres de forces, et de l'intensité des forces composantes se déduira l'intensité de la résultante ou conclusion; de sorte que la logique sociale a pour fondement un élément nouveau, totalement étranger à la syllogistique théorique : l'intensité des idées. L'essentiel d'une idée, ce n'est plus sa vérité, la relation idéale qui la constitue; l'essentiel c'est son intensité, qui en fait une « véritable quantité intime, susceptible de croître ou de diminuer indéfiniment sans changer de nature » [2]. Dès lors le sociologue ne possède plus de criterium pour juger en termes de vérité la signification et la valeur d'une idée. « Un mot, un rite, une institution, un procédé de fabrication, une idée morale » [3], l'intéressent également. Qu'il s'agisse de la découverte du soulier à la poulaine, de l'idée première du christianisme, ou de l'invention du télégraphe, on peut dire, sans rien forcer, que peu importe au sociologue; le contenu idéal de chaque invention ne le regarde pour ainsi dire pas, mais bien le mécanisme tout formel selon lequel l'idée se propage et s'imite.

1. *Transf. du Droit*, p. 128.
2. *Id.*, p. 143.
3. *Rev. de Mét.*, p. 574.

Ainsi, en dégageant cette « Logique sociale », M. Taine a posé un problème nouveau : quel rapport y a-t-il entre la logique de la société et la logique de la vérité? Ce problème est posé nécessairement par la constitution même de la sociologie, et pourtant il n'appartient pas à la sociologie de le résoudre; car, si, d'une part, elle traite d'idées, d'autre part elle considère ces idées comme de simples objets de science, non comme des vérités ou idées proprement dites, mais comme des réalités. De même, en faisant dans l'histoire des sociétés une place au facteur individuel et en reconnaissant que l'individu est autre chose que la simple résultante d'un concours de forces sociales, M. Tarde pose en ses véritables termes le problème des rapports de l'individu et de l'État, que le socialisme matérialiste méconnaissait lorsqu'il transformait l'individu en une fonction de l'État. Tout fait social suppose deux éléments : l'un individuel, l'invention, l'autre proprement social, l'imitation. Or tout ce que la sociologie en peut dire, c'est que « l'assimilation des individus par contagion imitative et leur différenciation par coopération laborieuse... vont progressant parallèlement et non pas l'une aux depens de l'autre [1]. De ces deux phénomènes « parallèles », lequel est subordonné à l'autre? lequel est *pour* l'autre? C'est là par excellence la question sociale, et cependant ce n'est plus une question sociologique; car, pour la résoudre, il faut choisir entre les deux rapports de similitude et de différence, d'unité et de diversité, et décider lequel est le *recto*, lequel le *verso* de la nature, problème qui ressortit non à la sociologie, mais à la philosophie; et effectivement, c'est en philosophe que M. Tarde a essayé de le trancher [2]. Pour le philosophe, cette imitation que le sociologue devait, de par les conditions où il se plaçait, considérer comme la loi génétique des sociétés, n'est pas un fait premier et irréductible. L'imitation n'est pas radicalement distincte de l'invention, c'est encore une invention infinitésimale; l'idée d'imiter a dû être inventée, et chaque esprit doit la retrouver à son tour, l'approprier à chaque circonstance. De plus, une imitation ne peut jamais être une copie servile; à son insu même, elle modifie ce qu'elle imite, et par là elle invente : entre l'imitation et l'invention, il y a continuité et ce qui était imitation finit par se résoudre en invention. Ce qui est fondamental, conclut

1. *Rev. phil.*, juin 1894, p. 629.
2. *Id.*, juin 1893. — Cf. *Rev. de Sociologie*, 1893. *Les Monades et la Science sociale.*

M. Tarde, c'est donc l'individuel, le singulier, le divers. Le postulat nécessaire à la formation des sociétés, ce sont des existences primordiales, par suite des différences primordiales. Et si la société va dans le sens d'une division du travail toujours croissante, il ne faut pas concevoir cette différenciation utile, ainsi que le fait un faux socialisme, comme la fin sociale elle-même, mais comme l'instrument d'une autre différenciation infiniment plus précieuse, une différenciation de luxe. La fin du social, c'est l'individuel, c'est-à-dire la faculté esthétique de créer et d'inventer.

III

Ce qui donne à l'œuvre de M. Tarde sa valeur essentielle, c'est qu'il a eu pleine conscience du travail intérieur qui s'est fait dans la pensée contemporaine; grâce à lui, on comprend comment la science positive, conviée par A. Comte à la considération des phénomènes sociaux, a en fin de compte dénié toute vertu à l'organisation sociale, conçue comme étant par elle-même soit l'unique moyen pour le perfectionnement de l'humanité, soit le but suprême de son effort commun, comment elle aboutit à exalter la valeur de l'individu. Le plus systématique des penseurs de ce temps, M. Spencer, quand il en est venu aux conclusions morales de sa philosophie, a résisté à la pression que sa conception mécaniste de l'univers faisait peser sur lui, et, avec une énergie que les années sont loin d'avoir amortie, il combat au profit de l'individualisme ce socialisme qui ne cesse de se réclamer des thèses évolutionnistes. C'est un même spectacle qu'offre l'œuvre parallèle des deux maîtres qui viennent de disparaître presque en même temps : Renan et Taine avaient grandi dans le culte de la science, ils avaient célébré avec l'enthousiasme de la foi l'avènement d'une humanité vivant d'une vie harmonique, et unie sous l'empire de la loi scientifique; mais, à mesure qu'ils poussaient plus avant l'étude de l'histoire et des sociétés, ils se sont convaincus que l'État n'est qu'une entité logique, que la société n'est qu'une formule commode pour grouper un grand nombre de faits individuels, qu'il n'y a de réel, de positif que l'initiative de l'individu, et, par voie de conséquence, que l'association libre des particuliers.

Cette évolution du positivisme à l'individualisme est un fait si

général qu'il se retrouve chez des penseurs qui abordent le problème social par les côtés les plus divers et dans l'esprit le plus opposé. Tout d'abord, ceux des sociologues dont la tâche est le plus avancée parce qu'ils ont affaire à des phénomènes qui sont d'ordre matériel presque autant que d'ordre social, relativement faciles par suite à déterminer et à mesurer, les économistes, ont établi avec une approximation très suffisante, quelques-unes des lois qui régissent le développement de certaines fonctions sociales : ils savent à peu près comment se forme la richesse, comment elle s'accroît, comment elle se perd. La richesse est une valeur sociale, sans doute, mais elle est due tout entière à l'action individuelle, qui est le véritable élément primitif et fondamental des sociétés; vouloir imposer des contraintes aux facultés productives et créatrices de l'individu, c'est atteindre la société dans sa source; du laisser-faire seul on peut espérer, sinon une égalité politique chimérique, du moins l'harmonie et l'accord de tous les intérêts.

D'autre part, au lieu de déterminer en savant la formation de la société, cherche-t-on en moraliste à en déterminer le but, propose-t-on comme idéal à l'humanité le bonheur collectif, sous quelle forme la société peut-elle atteindre et saisir ce bonheur? Sous la forme du bien-être, de la jouissance. Mais alors on ne tarde pas à s'apercevoir que la jouissance n'est pas une catégorie sociale, toute jouissance est individuelle, incommunicable de son essence et incomparable. Le plaisir, d'une façon générale, ne comporte pas une commune mesure : le bonheur collectif est donc un mot, et s'y sacrifier n'est qu'*idéolatrie*. Toute contrainte, toute hiérarchie, toute autorité ne sont que des négations, des destructions de l'unique réalité qui soit, la jouissance individuelle.

Ainsi, du premier point de vue, c'est par la liberté absolue dans la production que l'action de l'homme acquiert toute son intensité ; du second, c'est par la liberté absolue dans la jouissance que la vie de l'homme prend toute sa réalité.

Pour des raisons qui sont étrangères à la philosophie, le phénomène qui a le plus frappé les esprits, c'est cette convergence, en apparence inattendue, d'un libéralisme économique que l'on se plaisait à qualifier d'officiel et même d'orthodoxe, et de doctrines d'origine et d'essence révolutionnaires qui s'appellent quelquefois libertaires et plus souvent anarchiques. Ce phénomène cependant est susceptible d'explication : il est dans la logique du naturalisme. Le naturalisme

en effet est réaliste, il attribue à la nature une existence substantielle, il en fait une chose; mais la notion de cette chose, il l'emprunte à la sensation brute, à la donnée de fait dont le caractère nécessairement variable et contingent contredit directement sa conception de la substance. Veut-il fonder la réalité de ces sensations sur un système de lois intelligibles, il ne fait que déplacer la difficulté, et prolonger d'une heure son illusion. Car ces lois, pures relations abstraites, ne sont, en dernière analyse, que les extraits d'un grand nombre de faits sensibles; et, si la stabilité de ces représentations leur confère une sorte d'objectivité, l'esprit finit par s'apercevoir qu'il est l'auteur de cette objectivité, que le subjectif seul est réel, que ce qui est absolument primitif et fondamental, c'est l'indétermination et la contingence de la pensée sensible, la liberté de l'individu. Et cette conclusion apparaît plus nécessaire encore lorsque la réflexion s'applique aux lois sociales. Non seulement celles-là sont abstraites, mais encore elles ne sont ni universelles, puisqu'elles varient d'une contrée à l'autre, ni éternelles, puisqu'elles sont toujours modifiables. Ce ne sont pas des idées nécessaires, mais de simples conventions, provisoires et révocables. L'individu a bien conscience qu'il fait leur réalité, puisqu'il a le double pouvoir de les créer et de les détruire : dès lors, pourquoi se sacrifier à elles? Elles sont pour lui, non lui pour elles.

De là au moins cette double conséquence : l'école économique a un sens comme critique scientifique des postulats sur lesquels se fonde l'utopie socialiste, l'école anarchiste a un sens comme démonstration par le fait des conséquences auxquelles conduit le rêve humanitaire. Mais les doctrines libérales ou libertaires ne veulent pas être seulement des thèses de polémique ou des armes de combat, elles prétendent avoir par elles-mêmes une valeur absolue. Or à quelle condition de pareilles prétentions peuvent-elles paraître légitimes? A la condition que la liberté soit tout à la fois et la condition première et le but final de la vie humaine, car la liberté ne peut être absolument la fin que si elle est absolument le moyen.

Mais, pour que la liberté soit à la fois moyen et fin, remède et santé, il faut que l'homme soit tout entier défini par son individualité, et, cette individualité étant une succession d'états d'âme, que cette succession n'ait rien en elle de cohérent, qu'elle ne comporte pas d'ordre fixe; par suite qu'il n'y ait pas lieu à prévision, à systématisation, à organisation préméditée. La liberté se pose en dehors

de toute réflexion de l'individu sur lui-même; il n'a rien à attendre des autres, et les autres n'attendront rien de lui. La liberté, c'est le sentiment d'être, sans retour sur le passé, sans anticipation de l'avenir, le sentiment de remplir l'instant présent, et d'y goûter une jouissance immédiate et incomparable. Il faudrait donc conclure, avec l'anarchisme : pour l'individu isolé, pour l'ensemble des hommes, la liberté est à elle-même sa propre organisation.

La conception anarchique est trop voisine du néant pour être contradictoire en soi; mais, dès qu'on veut l'appliquer et en faire un principe universel de vie, elle est incompatible avec les conditions qui sont faites à l'existence humaine. En faisant de la liberté une donnée immédiate, originelle, elle oublie que l'homme a dû conquérir cette liberté sur la nature, et plus encore peut-être sur ses propres semblables. Dès lors, en renonçant à ce travail de réflexion et de coopération qui a été l'instrument de la conquête, elle met les individus en présence les uns des autres, à l'état de nature. Elle vide la liberté individuelle de toutes les jouissances qui lui donnaient son prix; elle soumet cette liberté à toutes les forces de la nature, à toutes les violences d'autrui. De là une inévitable contradiction : déjà elle éclate dans l'œuvre de Rousseau, des premiers discours au *Contrat social*, Taine l'a mise en lumière dans son *Histoire de la révolution française*, elle commence aujourd'hui à dessiller les yeux les moins clairvoyants. Les apôtres de la liberté absolue et universelle s'en sont fait les premiers apostats, et cela est aussi dans la logique du naturalisme.

Et maintenant, puisque la liberté ne peut créer à elle seule une organisation, il devient nécessaire de protéger la liberté contre les envahissements et les limitations dont elle se menace elle-même, de garantir à tout individu la possession de tous ses moyens d'actions, la jouissance de tout son être. Au nom d'une liberté mieux entendue, l'école libérale réclame contre l'anarchisme une loi pour la société. Mais alors, il faut que cette loi ait un principe tiré de l'individu puisque la société n'a de réalité que par les individus qui la constituent, et qui soit valable également pour tous les individus. Quel peut être le principe d'une telle organisation? Il faut que l'individu reconnaisse, au-dessus de la pure jouissance individuelle, quelque chose qui tout en étant lui soit autre chose que lui; or la catégorie sous laquelle il se considère, et considère autrui comme existant au même titre que lui, c'est la catégorie de justice : la règle de justice est la seule à laquelle la liberté individuelle

puisse consentir sans se sacrifier. Ainsi le libéralisme économique, qui se réclamait d'abord de l'observation purement scientifique, ne peut, en fin de compte, se légitimer lui-même qu'à la condition de transformer la loi de nature en loi de justice. *La question sociale est une question morale* : telle est la formule à laquelle aboutissent aujourd'hui les innombrables écrivains qu'inquiète le problème de l'organisation sociale; invoquée par un penseur pour qui la rénovation de l'humanité doit se faire dans le sens du socialisme, elle est reprise par M. Pillon d'un point de vue tout contraire : « L'économie politique n'est pas séparée de l'éthique, car c'est précisément à l'éthique qu'elle emprunte le droit de propriété, de contrat et d'échange sur lesquels elle se fonde [1] ».

IV

Voici donc un nouveau problème qui surgit du sein même de l'individualisme; l'individualisme n'a pu se tenir à cette conception extrême suivant laquelle l'esprit s'épuiserait lui-même dans chacun de ses actes, de telle sorte qu'avec chaque plaisir se terminerait chaque besoin : il a fallu reconnaître que l'esprit est un devenir, et que l'homme ayant conscience qu'il devient, ne peut s'empêcher de prévoir l'avenir, de se poser un but, d'opposer par suite à ce qui est ce qui doit être, au fait la loi. Dès lors l'individu est en face de la loi; mais pour que cette loi puisse se poser en face de l'individu, il faut qu'elle soit quelque chose de plus qu'un caprice momentané de l'imagination, qu'elle corresponde à une réalité. C'est cette nature de la loi que nous exprimons, lorsque, pour caractériser le travail de l'esprit qui l'établit, nous employons la double expression d'inventer et de découvrir. La vérité est inventée, parce qu'elle consiste dans une synthèse intellectuelle, parce qu'elle répond à un besoin d'unification qui est dans l'esprit; elle est découverte, parce qu'elle ne s'évanouit pas pour renaître dans chacun des actes de notre imagination, parce que, étant nécessaire, elle est éternelle, et en ce sens objective. Et cela est vrai des lois sociales elles-mêmes comme des lois de la nature. Au premier abord, la loi sociale apparaît comme une relation tout extérieure dont, en dernière analyse, les individus constituent toute la substance. Mais si ces lois

1. *Année philosophique*, 1893, p. 235.

n'ont de réalité que par rapport aux individus, réciproquement l'individu ne peut se poser que comme soumis à la loi : l'individu n'est, selon l'étymologie du mot, un *indivisible* que pour le juriste qui le pose comme l'élément irréductible de la science, et sa personne comme inviolable.

L'individu doit donc se soumettre à la loi dont il est l'auteur, parce qu'il faut une loi aux individus, par respect pour la loi; il est autonomie, et par l'autonomie même ses actions sont réglées : telle est la formule de la liberté définie par la justice, de la liberté juridique. Le contenu de la morale, c'est donc la justice, et cela sans qu'il soit besoin de recourir aux observations de la science ou aux démonstrations de la métaphysique. La personne ne peut se concevoir rationnellement elle-même, qu'en se concevant dans sa réciprocité avec d'autres personnes : personnalité et rationalité seront donc les fondements de la morale, la rationalité étant le criterium formel et la personnalité étant comme la matière à laquelle cette forme s'applique. De cette conception se déduiront, par rapport à ma propre individualité, le système de mes devoirs envers moi-même et des obligations internes; par rapport aux autres individualités, le système de mes devoirs envers les autres hommes, devoirs de justice auxquels s'opposent autant de droits réciproques.

Telle est la conception que M. Renouvier a présentée comme une science de la morale, par analogie cette fois non plus avec les sciences de la nature, mais avec la science du droit, et que M. Pillon défend, dans l'*Année philosophique*, contre les assauts répétés des écoles socialistes. Une telle science doit pouvoir créer ses propres principes; trouvant en elle-même le point de départ de ses déductions, elle posera l'idée de justice à titre de notion primitive, elle la rendra capable d'engendrer un système de la vie morale, et par là même elle justifiera la justice. Alors il y aura une justice morale, constitutive de l'individu, qui aura pour effet de mettre chacun dans la société au rang qui lui revient moralement. Par suite, la justice s'imposera immédiatement et absolument à l'individu comme la règle de la moralité; elle sera obligatoire, car elle consistera précisément dans l'obligation que chacun se reconnaît vis-à-vis de tous les autres.

Certes, c'est le grand spectacle de l'histoire que la revendication incessante d'une justice universelle, et, aujourd'hui moins que jamais, il ne saurait y avoir de prescription pour cet appel au droit

absolu. Mais encore ne faudrait-il pas qu'éblouis par le prestige d'un mot, nous allions confondre deux conceptions de la justice qui ne sont pas de même ordre et qui ne relèvent pas d'un même principe. Car il se pourrait que la justice appliquée ne fût pas la justice morale elle-même; et en fait, par la force des choses peut-être, ce sont les conditions matérielles de l'existence sociale qui ont dicté aux juristes les formules de leurs codes. Les économistes demandaient aux juristes de fixer des règles au développement et à l'antagonisme des intérêts, les juristes à leur tour ont déterminé ces règles par la nature des relations économiques; ils ont suivi plutôt qu'ils n'ont précédé. La justice devient, dès lors, la revendication de quelque chose qui n'a pas de valeur morale par soi-même à être traité comme s'il était moral; elle ne s'applique plus à la personne morale, mais à la personne juridique, au propriétaire, au père de famille, au contribuable. Ainsi s'est constituée une justice juridique, si l'on peut ainsi dire, qui circonscrit l'individu social, qui détermine et consacre un état de fait, une certaine situation acquise par ailleurs; c'est une clôture qui a la valeur d'une limite infranchissable, à cause de l'autorité dont elle est la marque, mais qui n'ajoute rien au contenu de ce qu'elle garantit.

Dès lors, si l'ordre juridique n'est que l'ordre naturel, pourquoi me faire une obligation de respecter cet ordre naturel? La justice n'est plus un idéal moral; elle se réduit à un problème nullement négligeable d'ailleurs de politique et de législation. Mais, en ce cas, la question reste intacte : y a-t-il place, en face de cette justice juridique, pour une justice morale qui en soit distincte? Comment en déterminer la formule? Ou bien on considérera le but que l'homme se propose, et l'on dira : « A chacun selon ses besoins ». Mais on ne saurait attribuer à la satisfaction d'un besoin une valeur morale en soi. Sans compter que cet état de satisfaction ne constitue pas un idéal fixe, et par suite qu'il ne pourrait servir de règle pour la répartition; tout besoin satisfait est un besoin accru, la multiplicité croissante des besoins est à peu près le seul criterium satisfaisant qu'on puisse proposer pour mesurer ce qu'on appelle le progrès. Ou bien on regardera le moyen même de la production, et l'on dira : « A chacun selon son travail? » Cette règle est excellente pour la politique, qui ne saurait trouver un meilleur stimulant pour la mise en œuvre de toutes les forces productives de l'humanité. Mais peut-on y voir la loi d'une société morale accomplie? Loin de là :

le travail, au point de vue social, c'est le travail utile, le produit du travail; car cela seul est mesurable et peut faire l'objet d'un échange; au contraire ce qui, pour le moraliste, constitue l'essence, et fait tout le prix du travail, c'est l'effort interne qui crée l'objet, abstraction faite de l'objet créé. Donnera-t-on alors au principe de justice une expression nouvelle, et l'énoncera-t-on sous cette troisième forme : « A chacun selon son effort »? Sous cette forme, assurément, la règle de justice constitue un idéal moral, mais aussi elle perd toute valeur sociale : entre un effort moral et une récompense sociale, on ne peut pas poser une équation. L'effort véritablement moral est celui qui ne se propose d'autre but que lui-même, il ne s'intéresse plus à un état de choses, à un groupement de personnes, il travaille à son perfectionnement intérieur. Dès lors, quand l'individu se donne à lui-même la loi de son travail, il ne peut plus s'y soumettre comme à une autorité extérieure, il est tout entier obéissance à la loi, et l'obéissance ne relève plus du droit, c'est-à-dire qu'elle n'est plus un moyen; elle est le devoir, elle est le but.

V

Le problème se présente donc à nous sous un aspect nouveau : la véritable autonomie ne saurait se confondre avec la liberté juridique qu'on ne peut jamais poser qu'en conformité avec une légalité provisoire; la liberté qui est le prix de l'effort, il n'appartient à l'État ni de la définir ni de la sanctionner, car elle est d'un autre ordre : elle est la liberté spirituelle qui exige pour se réaliser une culture interne de l'individu. Que le souci de cette culture interne prenne chaque jour en morale une importance plus grande, c'est ce dont suffirait à témoigner un fait significatif. Il y a quelques années déjà, à une époque où la préoccupation dominante était de « socialiser » la morale, de montrer à l'individu qu'il devait, s'il voulait s'affranchir, s'extérioriser dans la nature et dans la société, un moraliste indépendant comme M. Marion consacrait tout un volume au fait de la solidarité, comme au phénomène moral fondamental; l'année dernière, un moraliste qui, lui aussi, s'abstenait systématiquement de remonter jusqu'aux principes métaphysiques de la morale, et se bornait à consulter la conscience commune des hommes, M. Payot, travaillait à établir que l'œuvre capitale du moraliste consiste dans la culture de la vie intérieure, dans « l'édu-

cation de la volonté ». Or, du rapprochement de ces deux conceptions, l'idée ne se dégage-t-elle pas d'une morale complète qui aurait pour objet le développement de l'énergie intime, pour condition la solidarité humaine, qui mettrait par suite la solidarité au service du développement intérieur? Telle est, en effet, la pensée qui a inspiré les fondateurs de l'*Union pour l'Action morale*, ils se sont associés pour la réforme de la volonté, et la culture du sentiment. Selon leur morale, fondée en dehors des systèmes, dans leur communauté, fondée en dehors des Églises, ce qui unit, ce ne sont pas les théories abstraites et les dogmes, c'est l'intention commune, lorsqu'elle est pure. Et il se trouve, comme par miracle, que cette bonne volonté, condition préalable de l'accord, est, tout aussi bien, l'unique fruit qu'il en faut attendre; nous ne devons pas croire que nous obtiendrons, pour prix de nos efforts, un certain état fixe de perfection : dès que cet état serait en dehors de l'effort, il serait en dehors de la morale. L'intention, l'effort perpétuel vers la conversion, est à la fois le commencement et la fin de la véritable morale; c'est au sentiment du perfectionnement intérieur qu'il appartient de justifier la vie. Qu'il y ait dans les religions des superstitions sans valeur morale, des dogmes morts auxquels s'obstine seul l'esprit de routine ou de secte, il suffit que le pur esprit de charité vienne les pénétrer : la superstition spiritualisée cesse d'être une superstition vulgaire. De même, il est aisé de maudire une société où la paix n'est qu'un mirage et un mensonge, où les réalités profondes sont la haine et la guerre; ce qui est plus difficile et plus haut, c'est de sanctifier la guerre par l'intention, en y introduisant un esprit de courage et de sacrifice. L'intention morale, qui pose le problème de la conduite, le résout; et c'est à la culture du sentiment moral qu'il appartient de transfigurer l'univers.

Pour juger à sa valeur la tentative de M. Desjardins, il suffira de dire qu'elle est l'application rigoureuse des règles morales qu'il s'est proposées. Rien de plus courageux que de s'exposer volontairement à tant d'attaques passionnées, pis encore à tant d'hostilités sourdes, à tant de préventions déraisonnées. Pas de sacrifice enfin qui semble coûter davantage que de restreindre soi-même son activité spéculative, de ne pas vouloir aller au delà de certains principes posés comme formules de conciliation entre les esprits et comme maximes d'action pour les bonnes volontés, de se retrancher en un mot ce qui a été regardé par la plupart des solitaires

comme la meilleure part et la plus profonde joie de la vie spirituelle, et cela afin d'accroître la vie spirituelle, en donnant aux énergies morales toute leur cohésion et toute leur efficacité.

A cause de cela même, c'est un devoir pour nous de considérer avec attention les difficultés que soulève l'entreprise de M. Desjardins, et de nous demander comment il est possible de les écarter. La morale de l'intention est à la base de cette entreprise; mais la formule de l'intention est par elle-même équivoque, et c'est là qu'est le danger. Le plus souvent, M. Desjardins réduit l'intention à la forme générale de l'obligation morale; or, pour produire des actes, il faut que cette forme s'applique à une matière sociale qu'elle emprunte à l'expérience de l'humanité, et cette expérience varie selon les temps et selon les lieux. Les prescriptions de la morale deviennent alors des habitudes d'action, des instincts moraux, qui enveloppent dans leur complexité la clarté d'un impératif rationnel et l'obscurité d'une fatalité naturelle, sans que l'on sache bien ce qui leur confère une valeur, si c'est la forme de l'obligation, ou si c'est le mystère de la tradition. C'est ainsi que la lâcheté et le blasphème choquent avant tout raisonnement, et que l'on est disposé à reconnaître une sorte de *vertu* au croyant, même lorsqu'il devient fanatique, au guerrier, fût-il féroce et sanguinaire : si c'est par conscience, religieuse ou patriotique, qu'ils tuent, cela suffit, semble-t-il, pour que la conscience les absolve; la chose fait horreur peut-être, mais l'intention sauve.

Que résulte-t-il de là? C'est que tout acte de patriotisme et tout acte de foi, de quelque façon qu'ils se manifestent, à quelque nation ou à quelque confession qu'ils se rattachent, sont également respectables et saints. Cet amour du pays qui fait que les peuples armés se sont entre-détruits, cette adoration de Dieu qui fait que les créatures se sont exterminées, est de part et d'autre un même sentiment. Leur diversité, si douloureuse et si cruelle, recouvre pourtant une réelle identité; aussi sommes-nous rarement touchés d'une émotion plus profonde que devant le témoignage vivant de cette identité, que ce soit l'antique cérémonie où une armée rend les honneurs militaires aux morts d'une armée ennemie, ou que ce soit une solennité d'un genre tout nouveau et bien faite pour retenir la réflexion du philosophe, ce congrès de Chicago où toutes les religions du globe ont, l'année dernière, affirmé de concert leur unité fondamentale [1].

1. *Union pour l'Action morale*, 2e année, nos 1 et 11-12.

N'est-ce pas ici le signe qu'au-dessus des oppositions de chaque jour les citoyens de toutes les nations, les fidèles de tous les cultes sentent la nécessité d'une union morale? Mais alors se pose une alternative : si la vie morale consiste dans l'intention patriotique ou religieuse, il est vrai aussi que l'union morale est incompatible avec les luttes quotidiennes des nations ou des Églises, et il faut choisir, sous peine de prolonger l'équivoque que nous avons dite inhérente à la formule de l'intention. Ou bien des sentiments particuliers qui la contenaient et la manifestaient on dégagera la pure intention qui est le vrai fondement de l'union : les États renonceront à l'ardeur belliqueuse, à l'activité destructrice qui leur était commune, il deviendront membres d'un même organisme qui sera l'humanité; les religions renonceront à s'affirmer chacune comme la dépositaire exclusive de la vérité absolue et abdiqueront le souvenir des révélations primitives, elles se laisseront juger par un criterium simplement humain, comme l'utilité sociale, comme la valeur philosophique. Ou bien, au contraire, les sentiments particuliers de chaque patriote et de chaque fidèle seront justifiés par l'intention dont ils émanent : le courage militaire sera légitimé avec ses effets meurtriers, parce qu'il représente l'esprit des sacrifices, la foi religieuse avec son inévitable intolérance parce qu'elle représente l'absolue sincérité de l'âme; au nom de l'intention morale, qui devait être principe d'union, les peuples se détruiront et les religions s'excluront.

Or, dans cette alternative, quelle a été l'attitude de l'*Union pour l'Action morale*? En fait, dans notre société actuelle, c'est surtout l'inspiration guerrière et l'inspiration religieuse qui dispensent à l'homme cette puissance morale qui le pousse au sacrifice; dès lors on a dû, sous peine de décourager et d'écarter les bonnes volontés, envelopper dans la doctrine proprement morale des sentiments dont l'antiquité fait le prix, tenir pour sacrée toute tradition acceptée de bonne foi. C'est pour cela qu'un des collaborateurs de l'*Union* écrit : « Les anciens exploits de notre race ont laissé sans doute un pli à nos imaginations.. . Voilà pourquoi, peut-être, aujourd'hui encore, la présentation d'un drapeau aux troupes, ou tel autre appareil militaire, nous émeuvent comme le signe de quelque chose de sacré. Il faut bien que ce sentiment survive en nous, car, de très bonne foi, il est froissé par le précepte de Tolstoï : Ne résiste pas au méchant [1]. »

1. *Union pour l'Action morale*, 2e année, nos 7-8, p. 253.

C'est pour cela que M. Desjardins fait un si constant effort pour retenir dans une même communauté morale des hommes que leur naissance rattache à des confessions différentes; loin de leur demander de renoncer aux croyances de leur jeunesse, il cherche dans le sentiment qui préside à ces croyances et qui les perpétue en l'homme par le prestige du passé un principe qui fortifie la vie morale.

Mais alors, il faut bien le dire, cette *Union pour l'Action morale* ne peut manquer de demeurer provisoire et précaire : l'intention qui en est le fondement est subordonnée à une obligation incarnée dans une institution humaine comme une patrie ou une Église; elle est perdue dans les faits qui dispersent de tous côtés et risquent de mettre aux prises les bonnes volontés qui brûlaient de s'associer et de s'unir. Le courage et la charité ne sont pas des conditions suffisantes pour une union morale, car le courage peut sans contradiction être opiniâtre et cruel, la charité peut sans contradiction être aveugle et injuste, leur œuvre se détruit, s'ils sont abandonnés à eux-mêmes, à la spontanéité du sentiment, à la fatalité de la tradition. De là enfin cette conséquence : il faut renoncer à définir l'intention par une obligation formelle, susceptible de légitimer tour à tour tous les points de vue et toutes les actions; une telle intention extériorise et matérialise la morale, elle la stérilise même en prétendant la fixer dans cela même qui, par définition, est instable : la tradition. La véritable intention s'affranchit de toute donnée extérieure, de toute matière sensible, et par là même elle affranchit la morale. En effet, lorsque la réflexion s'est appliquée au domaine de la moralité commune, lorsqu'elle a extrait de tous les actes reconnus moraux ce caractère commun d'être tous conformes à une intention commune, d'être tous accompagnés d'une même croyance au bien, alors il se produit un phénomène nouveau : l'idée d'intention sert à son tour de criterium pour juger de la moralité d'un acte. Il ne suffira plus qu'un acte soit cru bon par son auteur pour qu'il soit bon, il faudra que l'auteur lui-même ait conscience que cette croyance seule fait la valeur de l'acte. Celui-là seul agit moralement, qui agit avec la conscience du fondement de la moralité de ses actions.

Désormais la morale de l'intention au lieu de justifier tous les systèmes, forme un système, et ce système sera défini et fondé si l'intention est capable de se donner une direction et de se retrouver elle-même dans son propre effort, c'est-à-dire si elle consiste dans un effort tout rationnel, parce que la seule réalité qui soit nous et autre

chose que nous en même temps, c'est la raison. Grâce à la raison seulement, l'intention trouvera au dedans d'elle sa propre matière et se dégagera elle-même dans son absolue pureté : la raison est donc la véritable intention, seul le sacrifice fait à la raison est élévation aussi bien qu'abnégation. L'individu ne doit s'humilier que devant lui-même, que devant l'universel qui est en lui.

VI

La morale consiste donc dans la culture de la raison, et cette culture de la raison sera une application à la société de la méthode générale que la philosophie applique à la nature entière, ce sera une dialectique : après avoir affranchi la personne morale de toute réalité qui serait extérieure à elle, comme était l'être social des sociologues, parce que l'organique ne saurait naître de l'inorganique, ni de l'inconscient le conscient, il s'agit de retrouver dans cette personne morale qui apparaissait d'abord comme une pure individualité naturelle, le principe d'une organisation rationnelle, la loi de la cité des esprits. Le point de départ de cette dialectique, c'est l'existence chez l'homme social d'un double besoin : besoin de vie et de jouissance d'une part, besoin de logique et de raison d'autre part. Or entre ces deux besoins on a commencé par chercher des conciliations. C'est ce que fait la prudence de l'homme qui arrange sa vie dans un esprit pratique et politique : elle réduit la raison à n'être que l'instrument du plaisir, et en même temps elle médiatise, en quelque sorte, le plaisir par la raison. Et c'est ce que fait encore l'éducation : elle associe systématiquement par des récompenses et des peines le plaisir avec l'action raisonnable, et la douleur avec l'action déraisonnable, elle crée une seconde nature, une nature paradoxale, dans laquelle le désir du plaisir est unie au mépris même de certains plaisirs. Mais ces conciliations sont toutes provisoires et toutes relatives, elles sont contradictoires en soi; car dans une vie aussi courte, et où la chance a tant de part, la suprême prudence ressemble à la suprême imprudence; et, d'autre part, la pédagogie, dès qu'elle est ramenée à ses principes, apparaît comme artificielle et perd son efficacité. Il en est encore de même dans le cadre plus vaste de l'histoire, telle individualité sociale comme une nation, qui est constituée pour satisfaire à des besoins temporaires et ins-

tables, tend à se poser comme une vérité morale absolue : mais en cela elle est contredite par sa réalité sociale elle-même, qui est nécessairement bornée et relative; pour cette cause elle est périssable. Inversement, une religion, en même temps qu'elle prétend posséder le dépôt de la vérité absolue, prétend se réaliser sous la forme d'une organisation politique; mais, en s'adaptant à des conditions déterminées de l'existence sociale, elle se nie en tant que révélation de l'absolu.

La société ne peut donc être fondée que sur la dialectique pratique, qui subordonnera la jouissance individuelle à l'ordre universel, comme la dialectique théorique subordonnait le fait à la loi, à la norme de la vérité. En effet l'intérêt général dont le principe s'impose avec une telle force au moraliste qu'il se retrouve jusque dans les formules les plus abstraites de Kant, ne peut pas être ramené, comme le prétend l'utilitarisme, à une somme de jouissances individuelles. Cet intérêt est déterminé par chacun des individus qui, se considérant lui-même nécessairement comme centre de la société, essaie d'élargir son esprit de façon à y comprendre la société tout entière; il varie suivant que varie la culture rationnelle des individus, et la dialectique du plaisir consiste précisément à élever l'individu à ce degré où il ne concevra lui-même et la société que du point de vue de l'universel. L'intérêt général deviendra ici l'unité des esprits, et le principe en sera vrai quand chaque esprit sera devenu tout principe. En un mot, la personne morale apparaît comme produite et créée par la société; mais ce n'est là qu'une apparence. L'individu est aujourd'hui en face de la société ce qu'il était autrefois à l'égard de Dieu. Au XVIIe siècle on opposait l'homme limité dans l'espace et dans le temps, les erreurs de sa perception et les défaillances de son activité à l'infinité, à l'éternité, à la rectitude de la raison, et l'on en concluait que toute connaissance rationnelle, que toute élévation morale, avait en Dieu sa source et son siège; de nos jours c'est l'amplitude et la perpétuité de la vie sociale qu'on oppose à la vie individuelle, étroite et passagère, et à laquelle on accorde à cause de cela une valeur morale absolue. Mais en réalité la vision en Dieu est une réflexion plus profonde en nous-mêmes : l'application aux mathématiques n'est pas proprement une application à Dieu comme le voulait Malebranche, c'est une attention aux formes générales de la connaissance; de même, la conception de la société n'est pas extérieure à l'individu, c'est la réflexion de l'individu sur

ce qu'il y a de plus général et de plus profond en lui, sur la forme universelle de son action, le principe rationnel de son existence.

Or, pour que ce principe rationnel, que l'effort de la réflexion dégage ainsi de toute application particulière à l'individu ou à la société, apparaisse comme étant le principe même de la morale, il faut déterminer quelle en est la valeur pratique, l'influence sur notre vie de chaque instant, et c'est ici qu'il importe de prévenir toute confusion : il en est du rapport de la philosophie morale aux actions morales particulières, comme du rapport de la philosophie des sciences à l'invention des sciences particulières. La philosophie théorique ne produit pas les sciences, elle ne crée pas, elle organise : elle est la vérité de la science. De même la philosophie morale n'a pas produit les vertus particulières : des humbles, des ignorants, des politiques les ont inventées, mais elle les comprend, les justifie et les interprète : elle est la vérité de la vertu. La vraie moralité n'est pas pour cela une simple abstraction des vertus, pas plus que la philosophie des sciences n'est une simple généralisation des sciences. Elle est d'un autre ordre; et, si l'on voulait faire comprendre la relation qui existe de l'une à l'autre, il faudrait revenir à ce rapport que nous avions été amenés plus haut à concevoir comme fondamental en sociologie : le rapport d'expression. La vertu symbolise et exprime la sagesse; l'erreur, le péché dans lequel il faut se garder de tomber, c'est de croire, en se plaçant à un point de vue esthétique, que le symbole met l'idée en valeur. Le principe est, tout au contraire, le seul criterium auquel on puisse juger de la valeur de l'expression. Aussi n'est-ce pas dans la conformité des actes et des pratiques qu'il faut chercher le type d'une union morale véritable. L'amitié, prise au sens le plus vulgaire, commence là où cessent la contrainte des lois et l'obligation sociale; aussi l'amitié est-elle essentiellement propre à nous faire comprendre de quelle nature serait une société purement morale, une alliance purement philosophique des esprits, qui exigerait, comme condition à la fois nécessaire et suffisante, l'unité de l'effort, de la méthode et du but.

Une telle unité n'est pas une utopie : ceux qui se livrent à la libre spéculation ont ce privilège, dont ils doivent sentir aussi toute la responsabilité, de pouvoir immédiatement constituer une société sans acheter leur union d'aucune concession, d'aucun malentendu; ils échappent à ce danger qui menace toute association poursuivant un autre but que l'union libre des esprits, à la solidarité dans le mal

qui est le grand triomphe de la charité et le grand abaissement de l'œuvre charitable. Leur société a une valeur absolue, parce qu'elle a pour contenu l'idée même de l'unité qui est le principe de la société idéale; elle n'a donc pas à séparer, comme fait une Église, la vérité de la réflexion personnelle, la moralité de la sagesse. L'autonomie de la pensée y remplit et y soutient l'existence tout entière. En un mot la morale est purement morale, lorsqu'elle est métaphysique.

Si cette conclusion est vraie, elle est de nature à justifier notre entreprise et à en excuser la témérité trop manifeste. La méthode dialectique, malgré l'allure polémique qu'elle est contrainte de prendre parfois, se propose avant tout de concilier et d'élever; elle fait effort pour envelopper les esprits dans un mouvement commun, et pour les unir par le dedans de leur pensée. Un tel effort, quel qu'en soit le succès d'ailleurs, est par lui-même, en tant qu'effort, une réalité morale.

LÉON BRUNSCHVICG et ÉLIE HALÉVY.

LES CARACTÈRES

Par M. PAULHAN

1 vol. in-8, 237 pages, F. Alcan, 1894.

La théorie de M. Paulhan sur les *Caractères* est une application concrète de sa psychologie générale; psychologie exposée dans son livre : *l'Activité mentale et les Éléments de l'esprit.*

Nous l'exposerons cependant — ce qui est possible de l'aveu même de M. Paulhan — comme un tout distinct.

I

Pour caractériser la nature d'une personne, nous pouvons nous placer à des points de vue différents.

On dira par exemple de celle-ci qu'elle est incohérente, de celle-là qu'elle est vive ou molle, d'une troisième qu'elle est sensuelle, d'une autre enfin qu'elle a la décision lente.

Or ce sont là quatre façons différentes de désigner un caractère, et de chacun de ces points de vue on peut distinguer des types divers.

Le premier jugement se rapporte non aux tendances elles-mêmes, mais à la forme de leur association.

Le second se rapporte déjà aux tendances elles-mêmes, mais à des qualités très générales de ces tendances, vivacité, souplesse, etc., de sorte qu'il ne concerne encore, peut-on dire, que la *forme* de l'activité psychique.

Qualifier au contraire une personne de sensuelle, c'est désigner non la *forme*, mais la *matière* de son caractère.

Enfin la lenteur dans la décision est une qualité complexe où entrent des éléments divers empruntés aux autres types psychiques; éléments qui peuvent d'ailleurs varier selon les cas. De même que l'anémie et l'hyperémie du cerveau peuvent avoir des effets analogues, la lenteur de la décision peut résulter de causes diverses et même opposées : par exemple de la lenteur ou au contraire de la vivacité de l'esprit.

Ces quatre classes peuvent en réalité se réduire à deux : car la quatrième ne comprend aucun élément original, et la seconde se rattache naturellement à la première.

Pour classer un caractère il faut donc considérer : 1° la forme des éléments qui le constituent; 2° les éléments eux-mêmes.

I. — Les types produits par la prédominance d'une certaine forme générale de l'activité mentale.

A. — *Les types provenant des formes diverses de l'association psychologique.*

Les lois de l'association des éléments psychiques sont au nombre de quatre, deux essentielles, deux dérivées.

La première est la loi d'*association systématique* qui peut s'exprimer ainsi : Tout élément psychique, désir, idée ou image, tend à susciter d'autres éléments qui puissent s'associer à lui pour une fin commune.

La seconde est celle de l'*inhibition systématique* qui exprime l'arrêt que chaque élément psychique tend à imposer à tout élément qui ne peut s'associer harmoniquement à lui.

De ces deux lois dérivent : 1° la *loi du contraste*; 2° les lois d'association par *contiguïté* et par *ressemblance*, moins importantes, quoi qu'on en ait dit.

Le sens de ces diverses lois s'éclairera par leur application même à la détermination des types psychiques.

Des diverses *formes de l'association systématique* résultent les types suivants : 1° les *équilibrés* caractérisés par l'équilibre des tendances (exemples : les statues grecques, les jeunes femmes du Corrège, le personnage *sympathique* du théâtre, etc.); 2° les *unifiés* : l'har-

monie résulte ici non de l'équilibre de tendances à peu près égales, mais de la subordination des tendances à une tendance plus forte (exemples : tous ceux qui marquent une *vocation* spéciale, intellectuelle, religieuse ou autre).

D'autres types sont caractérisés plutôt par la prédominance de la *loi d'inhibition systématique.*

Toute systématisation, il est vrai, suppose inhibition; car il n'y a guère d'harmonie parfaite et qui n'ait à lutter; et l'harmonie parfaite, elle-même, est une harmonie conquise, qui a cessé de lutter.

Et de même toute inhibition suppose une tendance imparfaite à l'*association systématique.*

Parmi les types de lutte on peut distinguer ceux qui aboutissent à l'harmonie par la lutte : les *maîtres de soi* (Victor Jacquemont, Mérimée, les *analystes d'eux-mêmes* qui tiennent en main leurs sentiments, mais dans un but très spécial; les *ascètes*); ceux chez qui la lutte n'aboutit pas à l'harmonie.

Ce qui caractérise ces derniers c'est : l'*association par contraste.*

Elle résulte d'une lutte continuelle des tendances avec prépondérance alternative de l'une ou de l'autre.

Voici diverses variétés de ce groupe : les *inquiets* (A. de Musset, d'après la *Confession d'un enfant du siècle* et le témoignage de G. Sand); les *contrariants* (le bourru bienfaisant), qui sont aussi souvent — ajouterons-nous — des *combatifs*; les *scrupuleux* (exemple pathologique : la *folie du doute*).

Les *associations par contiguïté* et *par ressemblance* peuvent dominer toute la vie (exemples : la prédilection de Descartes pour les yeux louches, prédilection née d'un premier amour).

Certains nerveux, les femmes semblent présenter plus particulièrement ce mode d'association.

Poussé à l'extrême, ce type se confond avec ceux que caractérise l'*absence de systématisation*, l'*activité indépendante des éléments psychiques.*

Ce sont d'abord les *impulsifs* que traversent des passions passagères et sans lien avec leur individualité (les poètes et les artistes en général appartiennent souvent à ce type); puis les *composés* dont les diverses tendances agissent simultanément, plutôt juxtaposées que coordonnées; chaque tendance fonctionnant comme pour elle-même, et sans trop gêner les autres : les fameux cas de Félida X. ou de Louis V. nous en fournissent des exemples grossis et pathologiques;

les *incohérents* constituent le type hystérique — dont les sentiments varient et se succèdent sans cesse les uns aux autres.

Ces individus sont en général facilement suggestibles, et subissent aisément l'influence du milieu; d'où des variétés du même type : les *suggestibles*, les *faibles*, les *distraits*, etc.

B. Les qualités que nous allons considérer ne sont pas absolument *formelles*; mais étant très générales peuvent être rattachées aux premières.

Ce sont : la *richesse* de la personnalité et des tendances spéciales qui la constituent (la *largeur du caractère* : tendances nombreuses et variées; exemples: Chateaubriand, Lamartine, Léonard de Vinci, etc.; la *mesquinerie*, l'*étroitesse du caractère* trop commune pour qu'il soit nécessaire d'en donner des exemples); — la *souplesse* des tendances ou leur facilité plus ou moins grande à se transformer, à absorber de nouveaux éléments, et à s'adapter aux circonstances sans se déformer ou se dissoudre (les *souples* et les *raides*); — la *pureté des éléments psychiques*, ou l'absence dans une tendance de tout élément hétérogène; d'où les *purs* (les purs sensuels ou les purs mystiques) et les *troublés* (J.-J. Rousseau par exemple); — la *force* ou l'*intensité* des tendances, bien distincte de leur persistance, souvent en raison inverse (les *ardents* et les *indifférents*); — la *persistance des tendances*, tantôt passive (les *obstinés*), tantôt active (les *constants*): aux obstinés, aux constants, il faut opposer les *faibles* et les *changeants*; — la *sensibilité des éléments psychiques*, ou la facilité plus ou moins grande avec laquelle les sentiments, les passions, les tendances entrent en activité (les *impressionnables* auxquels on peut opposer les gens *froids*).

II. — Deux personnes appartenant au type unifié, par exemple de caractère également riche, de passions également vives, également fortes, peuvent être l'une voluptueuse, l'autre austère.

La classification *formelle* doit donc se compléter par une classification *matérielle* : il s'agit d'établir la série des tendances.

D'ailleurs la forme abstraite de la personnalité tout en étant indépendante de son contenu peut s'accorder mieux avec telle passion qu'avec telle autre. « Le patriotisme peut être mesquin, ou le sentiment religieux étroit, mais l'amour du jeu de loto ne pourra jamais être un sentiment très ample, et beaucoup élargir le caractère. » (P. 73.)

Nous ne suivrons pas M. Paulhan dans le développement qu'il

donne à cette partie de son ouvrage. Voici selon lui le tableau des tendances concrètes.

- **Tendances se rapportant à la vie :**
  - Organique.
    - 1° de l'individu.
      - Besoin de nourriture.
      - — de boisson.
      - — de respiration, etc.
      - — d'exercice musculaire.
    - 2° de l'espèce.
      - Amour sexuel.
  - Mentale.
    - Sensorielles.
      - Amour des saveurs (gourmandise).
      - — des odeurs.
      - — des couleurs et ses formes (peinture, sculpture).
      - — des sons (musique, poésie).
    - Affectives.
      - Amour des insignes.
    - Intellectuelles.
      - Amour des sciences.
      - — des lettres.
      - — de la philosophie.
- **Tendances se rapportant à des individus :**
  - Égoïstes.
    - Égoïsme.
    - Ambition.
    - Amour-propre, orgueil, vanité, fierté.
  - Altruistes.
    - Sympathie.
    - Pitié.
- **Tendances sociales :**
  - Amour des groupes sociaux.
    - Esprit de coterie.
    - Amour de la famille.
    - — de la patrie.
  - Amour des passions sociales.
    - Passions politiques.
    - — sociales.
- **Tendances supra-sociales :**
  - Passions religieuses.
    - Amour de Dieu.
    - Mysticisme.
  - Passions philosophiques et esthétiques.
    - Amour de la perfection.
    - Amour de la moralité, du beau, du vrai.
    - Mysticisme intellectualiste, esthétique ou moral.

Suivent des considérations sur les règles à suivre pour la détermination d'un caractère. Voici les titres des chapitres : la *pluralité des types dans un même individu*, la *subordination des tendances et la signification des actes*, l'*état d'évolution* ou de *fixation du caractère*.

Nous noterons en particulier le dernier sur les *substitutions possibles des tendances* : l'allure d'un amour peut nous faire prévoir par exemple l'ambition qui y succédera.

Un essai de détermination d'un caractère, le portrait de G. Flaubert termine l'ouvrage.

II

La partie la plus intéressante de la théorie de M. Paulhan est la première.

Il ne nous paraît pas que l'on ait avant lui — du moins avec autant

de netteté — distingué la *forme* et la *matière* du caractère et tenté une classification méthodique des caractères d'après leur forme.

M. Ribot avait à peine indiqué — mais sans s'y arrêter — ce point de vue, quand il distinguait par exemple les *amorphes* et les *instables*, les *équilibrés* et encore les *caractères partiels*.

C'est une excellente application et en même temps une vérification de la théorie générale de M. Paulhan sur la finalité interne. Quoique cette théorie ne puisse selon nous s'appliquer à tous les phénomènes psychiques — dans les cas par exemple d'association par contiguïté et par ressemblance — il est certain que c'est là l'explication la plus généralement applicable en psychologie. Elle doit par suite réussir particulièrement dans la science des caractères qui étudie les variétés vivantes et complexes de la réalité concrète.

D'ailleurs M. Paulhan ne se fait pas illusion sur la valeur toute relative de ses cadres, et lui-même nous avertit sans cesse des combinaisons multiples des types qu'il décrit, et de leur réaction réciproque.

Dans le détail, les observations justes et fines abondent, surtout dans la première partie.

M. Paulhan emprunte heureusement ses observations à toutes les sources, à l'histoire, à la littérature, à la vie, à la pathologie mentale aussi, mais sans pédantisme et sans superstition.

Nous le félicitons particulièrement de l'usage qu'il fait des œuvres littéraires. Elles ont en effet cet avantage de dégager pour le psychologue des types qu'il peut avoir imparfaitement observés ou débrouillés; et d'en signaler de nouveaux à son contrôle.

Très heureuse aussi l'idée de donner des exemples concrets de types psychologiques.

*
* *

Nous soumettrons cependant à M. Paulhan quelques observations relatives d'abord au principe même de sa classification.

Ce principe est double. M. Paulhan considère dans un caractère : 1° l'association des éléments qui le constituent; 2° ces éléments eux-mêmes.

Mais il complique ce double principe d'un troisième, intermédiaire entre les deux, et dont il fait une autre forme du premier. Or il nous semble qu'il résulte de là quelque confusion; et les types que

M. Paulhan décrit de ce troisième point de vue rentreraient heureusement selon nous dans les deux premières catégories.

Cette confusion résulte d'abord de ce que M. Paulhan a séparé parfois deux questions : celle des synthèses partielles qui constituent chaque passion prise à part, celle de la synthèse totale qui est l'individualité. Il étudie à propos des formes générales d'association le type des *unifiés* caractérisé par ce fait que toute leur individualité converge vers un même but, et dans cette partie mal définie que nous critiquons la pureté des *tendances prises isolément.*

Or l'on ne voit pas pourquoi ceux qu'il appelle les *purs*, les *troublés*, etc., ne rentreraient pas dans la classification fondée sur le principe de la forme d'association. La seule différence entre les *unifiés* et les *purs* est que les premiers ont toute leur individualité organisée ; les purs, seulement une passion, l'amour, par exemple, qui peut être comme détaché du reste de l'individualité et la laisser incohérente. Mais selon M. Paulhan lui-même, l'amour comme tel est lui-même une individualité qui peut avoir sa vie propre ; et, si on le considère comme une synthèse, l'étude en appartient à la première classification. Autrement, la seconde appliquant seulement aux synthèses secondaires ce qui est vrai des synthèses totales, se bornerait à répéter la première. Tout le chapitre relatif à la *pureté* des éléments psychiques doit donc, selon nous, être rattaché à l'étude des formes générales d'association. M. Paulhan lui-même nous indique la relation des deux questions. « La raideur et la souplesse peuvent être des caractéristiques, soit de l'ensemble *de l'intelligence et de la personnalité, soit de quelques parties seulement, désir ou croyance* [1]. »

M. Paulhan, en distinguant la pureté des éléments de l'unité de la personne, a-t-il voulu indiquer par là que le caractère pur ou disparate des éléments psychiques peut être expliqué parfois autrement que celui de la personne tout entière ; qu'il y a là des combinaisons chimiques plutôt qu'organiques, dont on ne peut rapporter l'évolution respective à une lutte ou à un système de tendances se subordonnant ou se coordonnant l'une à l'autre en vue d'une fin déterminée ? Il se sert, à vrai dire, de la comparaison de l'affinité chimique, mais sans l'approfondir. Car l'admettre à la lettre, ce serait contredire, ou du moins limiter, la doctrine de la finalité interne ; ce que M. Paulhan ne fait pas.

1. P. 99.

La même observation s'appliquerait à la *souplesse* des sentiments.

Une autre cause de la confusion que nous signalons est précisément inverse. En étudiant séparément les *purs* et les *unifiés* M. Paulhan a distingué ce qu'il eût mieux valu unir. Il nous semble que dans cette même partie il rapproche ce qu'il eût mieux valu distinguer.

Il confond en effet, semble-t-il, au point de vue que nous appellerons — pour abréger — le point de vue de la *quantité*, ce qu'il a distingué au point de vue de la *qualité*.

Il étudie séparément la *qualité* des synthèses et la qualité des éléments : un *incohérent* par exemple et un *sensuel*.

Mais il étudie simultanément et dans la même partie la force et la persistance des tendances *prises comme synthèses*; et la force et la persistance des tendances *prises comme éléments*.

Or ce sont là deux questions toutes différentes. Un amour exclusivement sensuel peut être très intense; un amour complexe peut être faible. M. Paulhan le reconnaît lui-même (p. 84). Mais si la force d'une tendance ne dépend pas nécessairement de sa complexité, il y a donc une force et une faiblesse des tendances comme telles, qu'il faudrait étudier à propos des éléments psychiques, et une force et une persistance des tendances comme synthèses, qu'il faudrait étudier dans la première partie.

De même encore, ce que M. Paulhan appelle la sensibilité des éléments psychiques, c'est-à-dire la facilité plus ou moins grande avec laquelle les sentiments, les passions entrent en jeu, devrait être étudié à propos de ces éléments. Il est vrai que la personnalité tout entière peut être aussi excitable; mais ce caractère est alors celui d'une synthèse psychique, et il doit être étudié à propos de ces synthèses. Il se ramène d'ailleurs à l'un des caractères précédemment étudiés. Car dire d'un individu que sa personne tout entière se met facilement en branle, ou bien c'est dire qu'il est toujours tout entier présent à tous ses actes, que sa personnalité est *persistante*, ou bien cela signifie que sa personnalité est au contraire *souple*, facilement transformée selon les excitations extérieures. Il conviendrait plutôt de définir de cette dernière façon la souplesse de la personne, de sorte que la souplesse de la personnalité correspondrait à l'excitabilité des *éléments psychiques*. On voit aisément la différence de la *souplesse* de la personne et de l'*excitabilité* des éléments psychiques, comme tels. Car un individu d'une personnalité peu

souple peut être par un point de sa sensibilité très aisément excitable.

Peut-être donc y aurait-il lieu de supprimer ce troisième principe de classification, et suffirait-il de distinguer dans les deux catégories fondamentales posées par M. Paulhan — celles de la forme et de la matière du caractère — le point de vue de la *quantité* et celui de la *qualité*. Les considérations de quantité renfermeraient à la fois celles de *force*, de *nombre*, et de *durée*.

Au point de vue de la quantité on distinguerait, par exemple, dans la première classification — celle des synthèses psychiques — : l'ampleur caractères *larges*, *étroits*), la force (caractères *forts*, *faibles* [1]), la persistance (les *obstinés*, etc.), la souplesse des individualités (rapidité d'adaptation : les *souples* et les *raides*).

Il suffirait de faire remarquer que ces distinctions ne s'appliquent pas seulement à l'individualité, mais partiellement aussi aux synthèses secondaires : une passion, une croyance, etc.

Au point de vue de la qualité, on pourrait admettre, sous des réserves que nous exprimerons plus loin, le principe même de l'association systématique posé par M. Paulhan, et distinguer les *équilibrés*, les *unifiés*, etc.

Nous corrigerions de même la classification des éléments psychiques, et, avant d'en étudier la *qualité*, la nature, peut-être conviendrait-il d'en étudier la *force* (passions *élémentaires* violentes : un amour sensuel par exemple), la *persistance* (passions tenaces), la *sensibilité* ou l'*excitabilité* (vivacité, apathie), qui serait aux éléments ce que la souplesse est aux synthèses.

Ajoutons une distinction que M. Paulhan néglige à tort. Il importe de ne pas confondre le sentiment subjectif que nous avons d'une tendance et l'effet qu'elle produit dans la vie mentale : c'est cependant la confusion que semble faire M. Paulhan lorsque à propos de la force des tendances il distingue les *ardents* et les *indifférents*. Or indifférence peut signifier *atonie*, *pauvreté* des sentiments, ou *froideur* : ce qui est tout autre chose. A intensité égale, deux passions peuvent être inégalement senties. Et, si nous considérons l'intensité subjective des tendances, peut-être faudrait-il distinguer les *ardents* et les *flegmatiques*.

1. Nous verrons plus loin pourquoi nous substituons ces caractères à ceux désignés par M. Paulhan : les *ardents*, les *indifférents*. *Force* signifie : grands effets produits en peu de temps, *persistance* : effets continus.

Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de la classification des tendances concrètes qu'établit M. Paulhan du point de vue de leur *qualité*.

Ces distinctions sont d'ailleurs nécessairement en partie factices. Une passion qui nous apparaît comme élémentaire peut être elle-même une synthèse. La question est de savoir si elle peut ou non être actuellement et pratiquement considérée comme telle.

De même la *quantité* et la *qualité* soit des tendances, soit des synthèses, sont en relation constante. Nos divisions chevauchent nécessairement l'une sur l'autre. L'équilibre des tendances dépend à la fois de leur force et de leur *direction* : un individu équilibré est celui dont les tendances s'harmonisent en vue d'une fin commune, ou peut-être par une affinité qualitative parfois inexplicable. Mais aussi l'équilibre est rendu impossible par la faiblesse relative d'une tendance. Inversement la force ou la persistance d'une tendance complexe, d'une synthèse psychique, dépend à la fois du nombre et de la force des tendances qui la constituent, et de leur relation qualitative. Une passion est d'autant plus forte — toutes choses égales — qu'elle est plus complexe. Mais elle n'est devenue plus complexe que parce qu'elle s'est assimilé ce qui lui servait et a rejeté ce qui pouvait lui nuire. Il en est de même des éléments pris isolément. La force d'un désir physique dépend non pas seulement de la faiblesse des autres désirs, mais de leur qualité propre. Il y a des moments où la passion la plus violente, même — autant qu'on en pouvait juger — la plus solide, s'affaiblit en présence d'un sentiment *discordant*. La qualité est ici une force par elle-même, c'est-à-dire quelle que soit son intensité. Aussi à propos de la quantité des éléments ou des synthèses faudra-t-il aussi parler de leur qualité, et inversement. Mais ce sont là des difficultés inhérentes à toute classification.

*
* *

Si nous étudions maintenant le *contenu* de la classification, il nous semble que pour ce qui est des formes d'association, M. Paulhan a eu le tort de ne pas distinguer la *systématisation naturelle* de la *systématisation volontaire*. Nous nous sommes expliqué ici même sur ce point [1]. Dans quelle mesure la volonté peut-elle aider ou

1. *Revue de métaphysique*, sept. 1893.

gêner la nature? Quelles en sont la définition et la fonction pratique? Ce sont là des questions qu'il faudrait étudier au commencement d'une théorie des caractères.

Parmi ceux que M. Paulhan appelle les maîtres d'eux-mêmes, il semble particulièrement qu'il faille distinguer entre ceux qui le sont par l'unité d'une passion fondamentale, et ceux qui le sont par l'unité d'une volonté qui la complète ou même y supplée en partie.

Nous ne croyons pas non plus que le principe de la tendance à être, soit universellement applicable. On ne saurait reconnaître toujours dans un caractère une tendance foncière qui s'assimile les passions utiles, et affaiblit les passions contraires : les types systématisés à la façon de Napoléon ou de Darwin sont rares. D'autre part dans le cas de l'harmonie des tendances peut-on faire voir que ces tendances se complètent, s'achèvent l'une l'autre, en déterminer le but spécial dans l'harmonie de l'ensemble comme on pourrait faire pour un organisme vivant? Cela se peut à vrai dire quelquefois. Dans un caractère complexe et équilibré on peut comme suivre les adaptations respectives, les *ménagements* réciproques des sentiments [1]. Mais dans d'autres cas on constate des combinaisons faites de pièces et de morceaux, et cependant qui *tiennent*, — sans que l'on puisse dégager un type que les passions diverses tendent à réaliser. Les *incohérents* dont parle M. Paulhan sont précisément un exemple de ces synthèses. C'est un abus de langage que d'appliquer ici le principe de la finalité interne. Les tendances ne s'organisent pas en vue d'un but commun, et cependant vivent ensemble [2]. Il semble donc bien qu'il y ait des caractères constitués par des affinités inexplicables, ou des dispositions organiques encore inconnues, mais où le principe de finalité ne trouverait pas à s'appliquer. D'autre part, le principe de la tendance à être peut être entendu très diversement; et il n'est pas toujours sûr que tout organisme, tout système lutte pour la vie. Enfin il y a bien des façons de lutter pour la vie; et certaines tendances semblent opposer leur force seulement, d'autres aussi leur adresse aux tendances contraires; de

1. C'est ce que nous avons essayé de montrer à propos des rapports du sentiment et de l'analyse. *Revue philosophique*, mai 1894.

2. Elles se comportent bien peut-être prises isolément comme des tendances qui veulent vivre et absorbent ce qui leur sert, rejettent ce qui leur nuit; elles ne se comportent pas comme telles dans leurs relations respectives. Les caractères incohérents ne sont donc pas en tant que caractères ou synthèses de tendances soumis à la loi de finalité interne.

sorte qu'elles semblent procéder par raisonnements confus : d'où la nécessité de compléter dans l'étude des sentiments le dynamisme par une sorte d'intellectualisme. Mais, malgré ces réserves, et sauf à le préciser davantage, le principe de M. Paulhan est applicable à la plupart des cas; et il est légitime de fonder une classification des caractères sur ce principe.

Pour les tendances concrètes prises en elles-mêmes et distinguées par leur qualité — indépendamment de leur forme d'association — peut-être conviendrait-il avant de les classer par leurs objets d'en établir une classification en quelque sorte intrinsèque. Dans le chapitre sur les substitutions possibles de tendances, M. Paulhan remarque fort bien qu'on peut dans une passion actuelle deviner une passion future. C'est dire que telle passion déterminée est parfois la forme localisée par l'expérience et les circonstances d'un sentiment en lui-même indistinct. C'est dire que de même qu'il y a une forme générale de systématisation il y a une matière générale des sentiments, des façons d'être, des nuances qualitatives primitives du sentiment qu'il faudrait d'abord classer.

M. Ribot par exemple distingue — suivant le type fondamental de l'action réflexe — ceux qui vivent au dehors, ceux qui vivent intérieurement, les *sensitifs* et les *actifs*. Le principe de cette classification nous paraît, il est vrai, très contestable du moins sous cette forme. M. Ribot attache trop d'importance aux manifestations motrices des sentiments. Les raisons pour lesquelles un individu peut être considéré comme un expansif ou un intérieur sont multiples, et les causes de ces dispositions doivent être cherchées dans l'émotivité elle-même; il faut par conséquent commencer par en classer les directions propres. La présence ou l'absence de mouvement est un *syndrome* : classer les types psychologiques d'après ces manifestations serait aussi peu scientifique que classer ensemble toutes les maladies où l'on tousse. Mais si imparfait que nous semble ce principe de classification, l'idée de chercher les directions générales de la sensibilité avant de cataloguer les tendances concrètes nous semble excellente [1]. N'y a-t-il pas certaines façons de jouir, de souffrir, de désirer que l'on pourrait retrouver dans tous les sentiments?

1. Si M. Ribot eût distingué avec Bain ceux dont la *spontanéité* et ceux au contraire dont la *sensibilité* est plus développée, sans laisser croire que la manifestation nécessaire de la spontanéité soit le mouvement, la distinction eût été excellente, et sous cette forme M. Paulhan l'aurait peut-être heureusement empruntée.

La classification des tempéraments se fondait en somme sur le même principe.

Et une classification purement empirique est insuffisante même pratiquement, car il importe dans la vie de connaître la direction autant que les objets du désir, pour comprendre et diriger s'il y a lieu la transposition des sentiments.

Nous n'avons pas ici à essayer à notre tour une entreprise semblable. Nous remarquerons seulement que M. Paulhan a distingué et classé séparément des tendances qui, semble-t-il, pourraient être rapportées à la même direction : ainsi la sympathie, la pitié en général, et ce qu'il appelle l'amour des formes et des groupes sociaux ; peut-être même les passions religieuses, philosophiques ou esthétiques. Ne sont-ce pas là également des expressions de l'altruisme, tout au moins de l'égo-altruisme, de la tendance que nous avons à jouir des choses qui n'intéressent pas directement notre vie individuelle? Et cette confusion ne montre-t-elle pas que M. Paulhan a négligé de noter précisément une direction fondamentale de la sensibilité, à savoir la tendance égoïste et la tendance altruiste qui ne sont pas des tendances spéciales, mais des formes générales de tous les sentiments [1] ?

Nous nous demandons encore si une remarque et une distinction importante ne s'imposent pas au début d'une classification des tendances concrètes. Sans nier avec M. Ribot que les idées soient des tendances, il est certain que l'on peut admettre des tendances *proprement dites*; ce sont celles qui ne se peuvent rapporter ni à des idées, ni à des sensations, ou à des images externes, ou dont celles-ci sont seulement l'occasion, et en tout cas n'expriment jamais tout le contenu. Les tendances correspondant à des idées (passions intellectuelles) ou à des sensations externes (surtout celles de la vue et de l'ouïe) qui ne sont pas étroitement liées aux besoins intimes de l'organisme, sont en général beaucoup plus faibles que les passions non ou incomplètement analysables : amour, ambition, etc. Ces passions-là peuvent-elles être rapportées à des conditions organiques déterminées? Cela est pour le moment très douteux ; mais

1. Une direction primitive ne l'est pas nécessairement toujours. Elle peut être, en certains cas, *consécutive* ; comme telle maladie nerveuse peut dépendre parfois d'une autre affection. Ainsi l'altruisme peut être regardé tantôt comme primitif, tantôt comme l'effet d'une certaine forme d'égoïsme, chez les natures expansives, par exemple.

elles ont toutes pour caractère commun d'être irréductibles soit à des sensations ou des images externes, soit à des idées analysables, de ne pouvoir être complètement traduites en langage d'entendement.

Les tendances *proprement dites* ne doivent-elles pas être dès l'abord distinguées des tendances sensorielles, intellectuelles ou esthétiques?

Enfin les directions générales de la sensibilité une fois définies, n'y aurait-il pas à étudier les combinaisons psychiques résultant de l'union de la sensibilité proprement dite (nous venons de dire ce qu'il fallait entendre par là) avec l'intelligence, la volonté, le mouvement? Et pour étudier ces combinaisons, ne faudrait-il pas commencer par analyser les diverses variétés de l'intelligence, de la volonté, de la faculté active et expressive? La volonté ne peut-elle être par exemple localisée ou généralisée, spasmodique ou continue? Et de ses relations avec la sensibilité ne résulte-t-il pas des attitudes d'âme particulières?

C'est une étude de cette sorte qu'il faudrait tenter avant de se résigner à une classification tout empirique et fondée sur la nature des objets de la tendance.

La série même des tendances concrètes posée par M. Paulhan ne nous paraît pas échapper à toute objection.

Il nous semble, par exemple, qu'il est difficile d'admettre que le goût pour la peinture, la sculpture, la musique soit seulement une tendance sensorielle, et soit comme tel classé sous la même rubrique que la gourmandise. Au moins faudrait-il indiquer le caractère esthétique que peuvent revêtir ces sensations, et qui les distingue profondément de toute autre.

L'idée de donner des exemples concrets à l'appui d'une théorie des caractères nous semble excellente. Mais le portrait de Flaubert ne nous paraît pas assez précis. Dire qu'il fut un artiste avant tout, c'est bien; mais quelle idée se fit-il de l'art? C'est ce que M. Paulhan ne nous dit pas assez. Ce fut pour lui la représentation impersonnelle, purement objective de la réalité. Il le rapproche sans cesse de la science, et les unit dans un même enthousiasme qu'il exprime parfois magnifiquement [1]. Ce fut donc un désintéressé, un martyr peut-on presque dire de la beauté qu'il assimilait à la vérité. Et

1. Voir sa *Correspondance*.

cette passion de la beauté pour la beauté fut chez lui une réaction contre les exagérations sentimentales et individualistes des romantiques. Ce fut un renégat du romantisme, et un néophyte de la science dont l'art impersonnel imite l'impassibilité.

Mais il porta dans sa foi nouvelle toute l'exaltation de ses premières années. L'amour à la façon d'Antony, qu'il rêvait dans sa jeunesse, il le transporta à l'objet idéal qui remplit plus tard sa vie. Bel exemple des transpositions si fréquentes du sentiment. Même il est permis de croire, à certains aveux, que parfois tout au moins il ne vit là qu'un pis aller; et dans l'ivresse de l'art un substitut affaibli de celle de la passion. En tout cas, s'il fit plus que se résigner à l'exaltation de l'art, sa passion impersonnelle eut toutes les fureurs et toutes les extases de l'amour romantique.

Cette dernière partie du livre de M. Paulhan nous semble donc — si riche qu'elle soit en détails intéressants — moins originale et surtout moins fortement systématique que la première : il y manque une idée directrice.

Notre exposé et nos critiques même auront suffisamment montré, nous l'espérons, l'importance de cet essai nouveau d' « éthologie ».

F. RAUH.

A PROPOS D'UNE NOUVELLE CONCEPTION

DE

LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES

Une nouvelle conception de la philosophie des sciences s'est développée dans ces derniers temps : le néo-criticisme et l'empirisme anglais ont également contribué à la former.

La nouvelle philosophie a un caractère nettement subjectif : elle voit dans la pensée un ensemble de symboles, un langage imaginé par l'esprit humain, traduction d'une réalité que nous ne saurions atteindre par la connaissance. Mais c'est le caractère de toutes les théories subjectivistes de la connaissance, aussi bien de celle de Hume que de celle de Schopenhauer, d'être doublées d'une doctrine réaliste de l'activité (l'habitude chez le premier, le vouloir-vivre chez le second). Et, en effet, la constitution de notre esprit exige qu'un principe original règle notre conception du monde, de sorte que, si l'on conteste toute objectivité à la connaissance, on est contraint de placer dans une activité confuse la loi organique de notre esprit. Ici de même, la nouvelle philosophie affirme, en face de la science abstraite et symbolique, une réalité empirique, des faits, des individus, en un mot de la contingence.

C'est cette philosophie qui a inspiré la thèse récente [1] de M. Milhaud ; cette thèse a eu un légitime retentissement parce qu'elle exprimait, sous une forme originale, des idées familières à beaucoup de savants contemporains et auxquelles M. Boutroux avait déjà donné la forme d'un système philosophique intégral. A propos de cette

1. G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*. 1. vol. in-8; Paris, Alcan, 1894.

thèse nous devrons nous demander si la science, pour être abstraite, est cependant un ensemble de symboles arbitraires? et, en ce cas, s'il n'y aurait pas en dehors d'elle un système intellectuel possible, une organisation rationnelle des principes?

I

Le seul type absolument rigoureux de pensée, disait M. Boutroux, au début de son cours sur « l'idée de loi naturelle », est l'axiome : A est A. M. Milhaud s'est inspiré de cette conception générale. La conclusion à tirer d'un tel point de départ est évidente; toutes les sciences doivent s'efforcer de réaliser le type idéal de la certitude : A est A. Or la réalité ne nous offre que des faits hétérogènes; le problème que la science devra résoudre sera donc de trouver des relations d'identité entre les faits hétérogènes. Mais ce problème est contradictoire dans les termes : donc ce ne pourra être directement, mais au moyen de détours que l'esprit pourra mettre entre les faits hétérogènes des relations d'identité. La tâche de la philosophie des sciences sera donc de déterminer ces détours de l'esprit humain. Examinons comment les sciences résolvent le problème que nous avons posé.

Et tout d'abord, les objets à étudier n'ont pas toujours le même degré de complexité.

Pour appliquer le principe d'identité aux faits hétérogènes il faut leur substituer des *idéats* qui soient susceptibles de devenir la matière de la démonstration et qui soient en quelque sorte « fonction » de ces faits. Ces idéats, ce sont les concepts en logique, les définitions dans les sciences. La réalité est radicalement particulière et hétérogène, et il faut, pour qu'elle devienne objet de science, qu'on en détache des qualités générales. Mais précisément ces qualités, parce qu'elles sont générales, seront *communes* aux faits différents, il y aura entre ces faits différents des rapports d'identité possibles : mais le lien logique ne sera plus le type idéal A est A, ce sera un rapport entre les concepts, rapport qui constitue déjà une déformation de l'identité idéale. Le premier subterfuge qui nous permette de raisonner sur la réalité, c'est le concept.

Mais, en fait, la syllogistique a un domaine très abstrait, et l'idée d'une *spécieuse universelle*, comme la concevait Leibnitz, n'est pas

admissible : il est impossible d'expliquer les choses dans leur intimité au moyen de concepts généraux. L'esprit est obligé pour saisir les faits plus exactement d'inventer de nouveaux symboles, les définitions et les relations mathématiques : ici nous n'avons plus des concepts unis par la copule générale *est*, mais des concepts définis (les définitions mathématiques) liés par une *copule spécifiée* : l'égalité mathématique, nouvelle déformation du principe d'identité.

Enfin, lorsqu'on passe des sciences abstraites aux sciences concrètes, la part faite à l'observation, au contingent, devient prépondérante. L'idée fondamentale de cette théorie que nous cherchons à mettre en évidence, est donc que la connaissance devient plus irrégulière, qu'elle est une application de moins en moins exacte du principe d'identité à mesure que l'on passe de l'abstrait au concret. Aussi M. Milhaud ne craindra pas d'affirmer qu'il faudra multiplier les symboles, les définitions arbitraires *pour substituer le construit au donné*, et c'est là, si nous l'avons bien compris, le résultat qui se dégage de sa philosophie ; qu'il nous suffise d'indiquer cette idée pour la discuter.

Admettons, pour le moment, ce point de départ : la loi d'identité est le seul principe logique. Nous ne voyons pas en quoi le syllogisme serait moins rigoureux que l'axiome général A est A. En effet, lorsque je dis que l'attribut A appartient au sujet B, je dis que dans B il y a A, je dis qu'en négligeant toutes les qualités de B sauf la qualité A, j'ai précisement la relation A est A. Et alors, je pourrai, au point de vue particulier où je me suis placé, remplacer B par A ou A par B. Le rapport entre deux concepts est un rapport d'identité partielle : je remplace dans la mineure du syllogisme le sujet par l'attribut, je porte ce résultat dans la majeure et j'ai la conclusion.

Il en est de même pour les relations mathématiques : ici encore, deux quantités égales sont deux quantités qu'on peut *substituer* l'une à l'autre dans le calcul comme si elles étaient identiques, elles sont identiques au point de vue de la quantité.

En géométrie on cherche aussi à établir l'égalité géométrique des figures : l'une des méthodes élémentaires consiste dans la superposition des figures. On superpose des figures pour en démontrer l'identité géométrique : deux figures qui coïncident, s'équivalent, et peuvent être substituées l'une à l'autre, ce que l'on sait de l'une sera vrai de l'autre, et c'est le point important. D'ailleurs, nous ajouterons qu'en géométrie ce n'est pas l'égalité des figures, c'est l'égalité

entre les rapports des figures [1] (figures semblables) qui constitue la partie générale de la méthode : de même qu'en algèbre on traite de l'égalité des rapports entre les quantités.

Mais les sciences expérimentales aussi bien que les sciences déductives sont soumises au principe d'identité. L'introduction naturelle à la physique expérimentale [2] est l'examen des mesures employées en physique : mesures des poids, des volumes, etc. La méthode expérimentale n'est possible que si l'on peut mettre des rapports d'identité mathématique (égalité et inégalité) entre les mesures des corps. Par exemple la démonstration expérimentale de la théorie de l'équivalent mécanique de la chaleur consiste à montrer que la quantité qui représente le travail mécanique est équivalente à la quantité de chaleur dépensée (expérience de Hirn). Or déterminer ce rapport d'équivalence c'est mesurer et comparer des quantités mathématiques. Et il en est de même dans les sciences morales ; un examen exégétique d'un texte, une discussion juridique ne sauraient sans absurdité violer le principe d'identité.

En résumé, le principe d'identité n'est pas plus rigoureusement appliqué en algèbre qu'en géométrie, en physique qu'en histoire ou en jurisprudence. On part de principes plus ou moins complexes, sans doute, mais, une fois l'objet complexe introduit dans la définition, le raisonnement est toujours aussi rigoureux. Si donc le principe d'identité est partout vérifié, c'est qu'il est un principe tellement général et nécessaire, qu'aucune pensée ne pourrait s'en passer : mais en même temps et par cela même, on ne saurait trouver dans ce principe une justification de la règle générale qui ferait consister le progrès des sciences dans la substitution des sciences abstraites aux sciences concrètes. L'identité est un cadre trop large pour expliquer les choses dans l'intimité de leur économie particulière. Car le syllogisme, l'égalité mathématique, la méthode de superposition géométrique, les expériences de physique, les raisonnements juridiques sont tous des applications de ce principe et cependant les rapports entre les concepts, l'égalité des quantités, la coïncidence des figures, la méthode expérimentale de la physique, les discus-

1. Cette théorie des rapports semblables a pris une très grande importance dans la géométrie moderne, car elle est le fondement des méthodes géométriques de transformation : méthode de transformation par polaires réciproques, par rayons vecteurs réciproques, par semi-droites réciproques.

2. Terquem et Damien, *Introduction à la physique expérimentale.*

sions sur le droit civil sont des méthodes bien différentes. Par conséquent, faire abstraction dans les sciences de tout ce qui ne se réduit pas à la pure forme de l'identité, c'est examiner seulement une face du problème philosophique, c'est dégager l'élément commun à toutes les sciences; mais la philosophie doit aussi déterminer les *différences constitutives et spécifiques* des principes des méthodes.

Des considérations précédentes, on pourrait déjà, à priori, tirer cette conclusion que, comme le voulait Auguste Comte, les sciences concrètes ne sont pas moins rigoureuses que les sciences abstraites, quoique leurs méthodes soient différentes. Cependant M. Milhaud a cru trouver, dans le développement général de la science mathématique, une confirmation de cette thèse que les sciences abstraites et constructives doivent remplacer les sciences concrètes. Il est donc, croyons-nous, nécessaire de ne pas nous contenter de l'argumentation métaphysique et d'établir directement que cette théorie philosophique n'est pas scientifiquement fondée.

L'analyse algébriqne est bien sans doute la méthode générale, en géométrie comme en mécanique; la physique mathématique prend chaque jour une extension plus considérable; enfin il est permis à bien des signes de penser qu'on établira un jour une chimie mathématique. Les phénomènes doivent donc être considérés comme des représentations de fonctions, l'étude de ces fonctions constitue la partie vraiment rigoureuse de la science. Mais peut-on conclure de là qu'il n'y a qu'une seule méthode : la mathématique, méthode applicable à tout contenu réel; les déterminations du réel ne seraient donc pas des qualités intrinsèques des choses, mais des représentations, des apparences sensibles.

Mais, d'abord, en algèbre même, nous trouvons déjà des fonctions qui ne se résolvent pas par de simples opérations algébriques, les fonctions transcendantes, et elles forment la classe de fonctions la plus importante : ainsi, en algèbre, nous trouvons déjà divers degrés dans la méthode. Quand de l'algèbre nous passons à la géométrie analytique, nous ne pouvons étudier les objets géométriques (les figures) qu'au moyen de constructions arbitraires (systèmes de coordonnées); c'est là une démarche de l'esprit absolument nouvelle et que l'analyse pure ignorait. La méthode ne s'applique plus directement à son objet; la science n'est plus adéquate à son contenu : elle ne le construit plus positivement, mais elle lui substitue une construction *correspondante*.

Aussi, une méthode plus appropriée reste toujours possible, la méthode de la géométrie pure. C'est un lieu commun aussi faux que vulgaire de prétendre que, depuis Descartes, la géométrie analytique a remplacé la géométrie pure : il suffirait de citer les noms de Monge, de Poncelet, de Chasles pour prouver que les méthodes de la géométrie pure sont toujours et resteront toujours aussi fécondes. C'est qu'en effet elles sont, plus que les méthodes analytiques, conformes à leur objet : la construction des figures; elles sont plus directes et sont au point de vue de la recherche un procédé plus puissant. Deux méthodes peuvent d'ailleurs parfaitement coexister : l'une plus abstraite exige des détours pour son application à un objet complexe, l'autre moins générale mais mieux adaptée à son objet.

En physique, il en est de même. Ici encore il y a une méthode directement appliquée à l'objet et qui est généralement la vraie méthode de la découverte et une méthode générale et analytique : la méthode spéciale et directe, c'est l'expérience. En effet on ne saurait, par des considérations directes, établir l'équation d'un phénomène comme on établit l'équation d'une courbe; il faut multiplier les expériences pour en tirer une formule moyenne (méthode de Cauchy) capable de représenter une classe de phénomènes : ces expériences consistent à mesurer des phénomènes particuliers, des longueurs, des vitesses, des températures, etc., c'est-à-dire à observer. « En effet [1], si l'on tient avec raison à bien distinguer dans les sciences la partie positive de la partie conjecturale, il faut reconnaître que le physicien a besoin, pour tout ce qui touche à la structure interne et moléculaire des corps, de recourir à l'expérience physique proprement dite.... Il en sera de même tant que les conditions essentielles de la connaissance humaine ne seront pas changées, tant que les dernières molécules des corps et les forces qui les sollicitent échapperont à la constatation directe comme certainement elles y échapperont toujours. »

D'ailleurs, la méthode générale et analytique continue à s'appliquer ici; encore faut-il spécifier comment elle s'applique. Comme les objets physiques sont plus concrets que les figures géométriques, on a besoin de recourir à des constructions plus complexes et plus arbitraires pour faire la théorie mathématique de ces phénomènes.

1. Cournot, *Traité de l'enchainement des idées dans les sciences*, I, 193.

Pour appliquer l'analyse aux manifestations sensibles et *finies* des phénomènes, nous devons assigner aux longueurs, aux distances, aux vitesses, un tel ordre de petitesse « qu'elles échappent [1] absolument à tous nos moyens d'observation et de mesure et qu'à vrai dire elles n'ont pour nous qu'une existence hypothétique et conjecturale ». Il faut donc conclure à l'existence de deux physiques, « une physique des corps sensibles et une physique corpusculaire ou infinitésimale », l'une expérimentale, l'autre fondée sur des hypothèses. La physique mathématique est loin de constituer une doctrine cohérente comme la géométrie analytique ou la mécanique; elle est obligée d'avoir recours à l'expérience et ne peut le plus souvent appliquer l'analyse aux faits qu'en leur substituant des systèmes d'éléments abstraits (atomes soumis à certains mouvements), ces systèmes hypothétiques ne constituent pas la construction scientifique, mais « elles n'en sont que l'échafaudage extérieur » ; cet échafaudage est cependant nécessaire et on ne le verra jamais disparaître parce que le sensible ne peut être jamais définitivement résolu en idées et qu'en conséquence l'édifice de la physique mathématique ne se suffira jamais à lui-même, indépendamment de toute hypothèse sur la constitution de la matière.

Enfin si des sciences inorganiques on passe à l'examen des sciences biologiques, la mathématique devient absolument extérieure à l'objet : on sait qu'il n'y a pas d'équation pour chaque maladie de l'organisme à cause de l'importance prépondérante de la *constitution particulière de chaque individu* : l'étude des courbes de fièvre et de température n'apporte que des indications très vagues au pathologiste. Ici, comme dans les sciences sociales, la méthode mathématique ne peut, même à l'aide d'hypothèses, reconstruire l'objet, elle devient une méthode purement inductive, la *statistique*. Cournot a montré dans son « *Essai sur les principes mathématiques de la théorie des richesses* » que les seules fonctions dont on puisse faire usage dans une théorie mathématique de l'économie politique sont des *fonctions arbitraires* : c'est dire nettement qu'elles ne résultent pas de la considération de l'objet étudié.

En résumé, nous admettons avec M. Boutroux qu'il y a place hors des mathématiques pour différents ordres de choses, pour des méthodes distinctes; mais nous ne renonçons pas pour cela à

1. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées dans les sciences*, I, 260.

établir que les principes différents sur lesquels sont fondées les méthodes ne sont pas des conceptions arbitraires, mais des principes rationnels. La tâche du philosophe ne sera pas de faire le catalogue des subterfuges de l'esprit humain, mais de déterminer rationnellement les principes qui fondent les diverses méthodes et d'en montrer l'enchaînement systématique. Or c'est à cette tâche que s'est déjà consacrée la philosophie critique issue de Kant, et, avant de nous y essayer à notre tour, nous devons nous demander comment elle l'a remplie.

La philosophie critique cherche à déterminer les principes de la pensée scientifique, mais elle conteste à la pensée philosophique tout caractère synthétique. La science seule a un objet et seule elle étend le savoir humain, la philosophie est une simple méthode de *réflexion* sur les sciences, elle doit fixer d'abord les conditions de la pensée logique, ensuite, s'il y a lieu, les conditions de la pensée scientifique. Mais il faut se demander si cette détermination des conditions de la pensée est une tentative légitime et si, en répondant aux objections que tel système naturaliste peut lui adresser, la philosophie critique n'est pas nécessairement amenée à dépasser sa définition. La détermination des principes pour un usage différent de l'usage naturel, c'est-à-dire, la connaissance scientifique du monde, est aux yeux du positivisme une entreprise chimérique, car ces principes ne sont plus des pensées définies, mais des formes vides sans contenu positif; la réflexion critique n'a d'ailleurs aucun but, puisqu'elle n'étend pas le savoir humain. Or, quels arguments la philosophie critique peut-elle invoquer en sa faveur? Elle répond que la philosophie cherche dans les conditions de la pensée l'*unité* du savoir que les sciences distinctes et exclusives les unes des autres ne sauraient donner, que la philosophie ne cherche pas à étendre le savoir humain, mais à le coordonner. Mais alors de deux choses l'une : ou bien, *unifier* le savoir est une fonction originale; ce n'est donc plus une simple réflexion : pour se justifier la critique doit se contredire; — ou bien, unifier le savoir, c'est seulement énumérer des catégories, mais la critique qui se borne à faire la table des catégories et des principes nécessaires, n'est plus qu'une description de la pensée : pour enchaîner ces principes les uns aux autres, pour faire de cette description une organisation, il faudrait que la pensée philosophique fût autre chose qu'une simple méthode par réflexion critique.

Mais c'est surtout dans la philosophie des sciences proprement

dite (quand on dépasse les généralités de la logique — catégories de l'entendement), que la critique est impuissante précisément parce qu'elle n'assigne pas à la philosophie une fonction positive distincte de la science. Elle renonce à toute espèce d'analyse rationnelle, dans la crainte de transformer en une scolastique la philosophie des sciences, et garde aux principes [1] pour son œuvre philosophique la notation scientifique. Et cependant l'œuvre de la philosophie est bien distincte de celle des sciences, les sciences font un usage naturel des catégories pour la connaissance des phénomènes, la philosophie fait un usage métaphysique de ces catégories, car elle cherche la dépendance de ces catégories entre elles; la science cherche à connaître les phénomènes par des principes, la philosophie détermine l'enchaînement de ces principes. La science définit donc bien toutes les notions dont elle se sert, c'est ainsi qu'elle donne une définition de la continuité, du mouvement, de l'énergie, etc. Mais le seul examen des définitions scientifiques de ces diverses notions montre qu'elles n'ont de sens que pour la connaissance scientifique, et qu'on ne saurait les enchaîner philosophiquement. Il faut donc trouver des définitions philosophiques correspondant aux définitions scientifiques. C'est ainsi, par exemple, que le mathématicien a sa définition de la continuité : « on dit qu'une fonction est continue pour $x = a$, si à tout nombre ε on peut faire correspondre un nombre positif α tel que l'inégalité $h < \alpha$ (h étant l'accroissement de la variable) entraîne l'inégalité $(f(a+h) - f(a) < \varepsilon$ ». D'autre part le philosophe dira « que la propriété qui fait que dans les quantités aucune partie n'est la plus petite possible (qu'aucune partie n'est simple) est ce qu'on appelle leur continuité ». Déterminer des principes philosophiques est une tâche qui n'a donc rien d'impossible à première vue : car les définitions scientifiques sont des déterminations de la conscience vulgaire et de l'expérience, et l'on ne voit pas pourquoi la philosophie ne fixerait pas des définitions correspondantes pour son usage. Ces définitions philosophiques, qui sont le fondement rationnel des définitions scientifiques, ne sont pas des symboles arbitraires, mais des principes nécessaires; car, à moins de tomber dans un phénoménisme absurde, nous sommes bien obligés de reconnaître que ce qu'on pense nécessairement d'un objet

1. Nous pourrions citer à titre d'exemple d'innombrables ouvrages et articles; qu'il nous suffise de citer les travaux publiés dans cette Revue par MM. Poincaré, Ricquier, Lechalas, Weber, Bouasse.

le constitue, que les déterminations de la pensée que nous ne pouvons supprimer sans anéantir en même temps la science sont des déterminations rationnelles et constitutives de l'esprit.

Seulement on peut nous faire une objection capitale : ces idées philosophiques correspondant aux définitions scientifiques, n'ont plus de contenu défini (l'expérience). Elles seront donc de vaines abstractions, nous aurons des « synthèses en l'air », comme disait Kant, et le système de ces idées sera un jeu dialectique, une scolastique. Le nombre en soi, la continuité interne, le mouvement interne, ne sont que des êtres de raison qui ne diffèrent que par les mots, ce sont des synthèses sans contenu. N'y a-t-il pas cependant de milieu entre les constructions arbitraires de la dialectique et le point de vue critique pour lequel toute unification de nos idées est impossible? Pour nous en convaincre il suffit d'examiner en quoi consiste l'erreur fondamentale de la dialectique : c'est qu'elle se flatte de démontrer les réalités philosophiques comme on démontre des propositions scientifiques. Elle veut non seulement organiser nos idées, mais *démontrer* leur enchaînement, et elle s'imagine que ses arguments ont la valeur de preuves scientifiques. Pour démontrer les formes de la pensée, elle est bien forcée d'*imiter* les méthodes scientifiques (Spinoza imitait la géométrie), c'est-à-dire qu'elle doit définir ses notions pour déduire de ces notions les autres notions et cette déduction doit être toute à priori, puisqu'elle est démonstrative. Or cette tâche dépasse de beaucoup la puissance de notre esprit : en réalité nous ne déduisons pas les unes des autres les notions philosophiques, mais nous les *organisons* après qu'elles nous ont été *données* par l'examen critique des sciences et de la conscience vulgaire. — La pensée philosophique n'est ni *démonstrative* ni simplement *critique*, elle est organisatrice, ou plus exactement *systématique* : mais les conditions que doit remplir une définition qui n'a qu'un usage systématique sont fort différentes des conditions d'une définition qui doit servir à une démonstration. Sans doute, nous avons vu la nécessité de dépasser le point de vue critique, mais il n'est pas nécessaire de déterminer les notions en tant qu'idées dialectiques, c'est-à-dire d'en faire des abstractions vides : il suffit de les déterminer en tant que principes systématiques. La philosophie a un objet tout différent des sciences : pourquoi n'aurait-elle pas une méthode conforme à son objet? Elle doit systématiser : sa méthode ne saurait être démonstrative. Elle ne se flatte pas de construire

à priori le système des principes, elle se contente, après que la réflexion critique a déterminé quels sont les principes des sciences, de les systématiser; elle n'a plus besoin de déterminer les notions scientifiques comme des idées en soi. La continuité, le mouvement, la force ne sont pour le philosophe ni des définitions scientifiques, ni des idées en soi : ce sont des principes systématiques qu'on peut sinon *définir* au sens scientifique du mot, au moins suffisamment *déterminer* pour l'organisation de nos idées. Il n'y a pas de continu en soi, ni de mouvement en soi, mais un principe de continuité et un principe de mouvement; la force n'est pas non plus une idée substantielle, c'est une idée philosophique, principe fondamental d'une section de la mécanique.

II

Jusqu'à présent, nous nous sommes placé exclusivement au point de vue de la systématisation des principes, mais l'analyse des éléments de la pensée nous montre qu'en dehors des principes il y a les faits : la philosophie critique de l'identité, que nous examinons ici, reconnaît en dehors du formalisme analytique des faits contingents. Suivons donc la méthode qui nous a guidé dans la première partie : examinons la solution de la philosophie critique de l'identité et voyons s'il n'y a pas lieu de chercher une solution différente.

Quel est le rapport du concept au particulier, de la définition aux faits? Pour M. Milhaud le concept comme la définition sont des symboles de la réalité empirique. Mais si on peut substituer aux faits des concepts et des définitions arbitraires quelconques, en quoi la science, malgré la rigueur abstraite de ses raisonnements, se distinguera-t-elle d'un simple jeu de l'esprit? Ce qui fait la vérité de la science, nous répondra-t-on, c'est qu'elle réussit dans l'expérience, c'est que les faits la vérifient. La méthode des indivisibles de Cavallieri était fausse parce qu'elle ne réussissait pas, la notation différentielle de Leibnitz est vraie parce qu'elle réussit. Il y a un criterium de la vérité : la vérification expérimentale.

Mais alors nos méthodes sont soumises aux variations de l'expérience, et on ne voit plus en quoi la nouvelle philosophie se distingue de l'évolutionnisme philosophique qui n'est qu'un scepticisme déguisé. M. Milhaud nous met donc dans l'alternative de considérer la science comme une scolastique arbitraire ne corres-

pondant à rien de réel, ou de la regarder, avec les évolutionnistes, comme une histoire des inconséquences de l'esprit humain, puisque nous passons notre temps à substituer aux conceptions anciennes des conceptions nouvelles. La philosophie proprement scientifique ne peut résoudre ce problème essentiel du rapport du fait à l'idée puisque la science nous montre aussi bien l'accord que le désaccord du fait avec l'idée. En effet elle réussit dans l'expérience, mais jamais définitivement. La science ne peut résoudre un problème que la philosophie a posé.

La question que nous soulevons est voisine de l'ancien problème de l'*origine des idées*, car c'est pour se rendre compte du rapport de l'idée aux faits que l'empirisme [1] a supprimé l'idée — du moins comme détermination originale — l'accord se faisant ainsi tout seul, et qu'inversement le platonisme a supprimé le fait — le fait devenant l'apparence de l'idée. Or demander quelle est l'origine des concepts (si elle est expérimentale ou non), c'est résoudre par des concepts un problème qui dépasse les concepts. Vouloir faire l'histoire métaphysique de l'esprit humain, chercher les stades par lesquels la pensée a passé avant d'être la *pensée*, est une tâche contradictoire. La construction des stades est purement imaginaire, elle ne peut être obtenue directement, mais seulement par des analogies avec ce qui se passe dans le monde actuel et est connu par la pensée actuelle. C'est la pensée qui construit ces stades qui ne peuvent donc être hors d'elle; faire l'histoire métaphysique de la pensée, vouloir atteindre ce qu'elle était avant d'être ce qu'elle est, est une tentative impossible : la métaphysique est une œuvre positive, en ce ens qu'elle ne saurait dépasser les formes actuelles de la pensée. Il peut sans doute y avoir un développement dans la pensée, mais ce développement n'est pas une histoire, c'est un procès interne, le système des formes de la pensée.

Ainsi se trouve condamnée la métaphysique historique de l'école anglaise qui cherche à établir l'origine empirique de nos idées. Mais une solution diamétralement opposée se présente : la solution platonicienne. Dans cette théorie le fait n'existe que pour être supprimé; il doit être absolument résolu en éléments idéaux. Il n'y aurait plus, à proprement parler, de question sur le rapport de nos idées à l'expérience, car l'expérience, c'est le *donné* qu'il faut

1. M. H. Spencer, par exemple.

analyser et auquel il faut substituer des constructions abstraites. Mais cette philosophie comme la métaphysique historique dépasse ce que nous demandons à appeler le point de vue positif ; tandis que la métaphysique historique cherchait à atteindre les faits au delà des idées, la métaphysique idéaliste dépasse l'état actuel de notre pensée en affirmant la résolution complète du fait en idées; mais nous savons qu'à mesure que l'objet devient plus complexe il faut pour l'expliquer un nombre plus grand d'éléments et que l'explication intégrale d'un fait réel en impliquerait une infinité (complexité des phénomènes sociaux, causes historiques, mœurs, races, climats, situations géographiques). C'est pourquoi, au fur et à mesure qu'on étudie des phénomènes plus complexes, on est obligé d'avoir recours à des principes plus concrets comme le voulait Aug. Comte.

Ainsi donc l'examen de ces solutions opposées nous montre qu'on ne saurait en métaphysique dépasser le point de vue actuel ou positif : on pense avec les formes actuelles de la pensée et la question de savoir si elles ont toujours existé ou existeront toujours n'a pas de sens : on ne peut répondre au problème de l'origine.

Laissant de côté le problème de l'origine, se posera-t-on au moins le problème du *rapport* de la pensée aux faits? On sera bien obligé de reconnaître la nécessité de ces deux éléments et leur mutuelle dépendance. Mais comment se fait l'accord de ces deux éléments radicalement contraires? Cherchera-t-on, comme Kant dans sa théorie du schématisme, à introduire des *formes moyennes* entre la pensée et les faits, des schèmes, c'est-à-dire des principes intellectuels déformés par la réalité et pouvant en conséquence s'y adapter? Mais comment la réalité a-t-elle déformé nos principes? Si les déterminations des principes ne sont pas intrinsèques mais extérieures, qui nous garantit que ces principes demeureront ce qu'ils sont? Ce sont des principes subjectifs et humains : pouvons-nous alors éviter le scepticisme? En outre, comprenons-nous plus clairement le rapport d'un schème avec les faits, que celui d'un principe plus abstrait avec ces mêmes faits? Il ne semble pas qu'avec les principes de la philosophie critique, nous puissions résoudre ces difficultés; car elles sont inhérentes à cette forme de la philosophie. La pensée critique mutile l'intuition primitive de la pensée, lorsque, tout en reconnaissant qu'il est nécessaire de déterminer philosophiquement les formes de la pensée, elle conteste néanmoins qu'on puisse déter-

miner philosophiquement le contenu et les principes spéciaux des sciences; le contenu pour elle reste le fait contingent, le contenu de l'expérience. Car, dit-elle, si on déterminait rationnellement le contenu, la pensée philosophique aurait un objet, elle deviendrait une dialectique, une extension illusoire de notre savoir. La critique garde au contenu sa forme expérimentale pour éviter que les principes métaphysiques, simples conditions de la pensée, ne soient transformés en idées dialectiques. Mais on peut se demander s'il n'y a pas un moyen plus rationnel d'empêcher cette transformation de la pensée philosophique en dialectique tout en déterminant rationnellement le contenu.

Or, lorsque Hégel organise le système des principes au moyen de l'idée et de son contraire, sans doute, il détermine philosophiquement le fait qui devient le contraire de l'idée; mais ce fait métaphysique est une abstraction, le fait réel, le contingent subsiste hors de lui : car on ne saurait se servir de l'inintelligible au même titre que de l'intelligible comme principe d'explication, à moins de lui ôter son caractère d'inintelligibilité. Hégel ne prétend nullement expliquer dans ses perpétuelles conciliations l'accord du fait et de l'idée, mais l'accord du fait métaphysique et de l'idée, ce qui est bien différent. Et nous voici enfin en possession d'un système qui n'est plus la démonstration effective, la production de la réalité, mais d'un système organique qui fonde le réel. D'ailleurs hâtons-nous de le reconnaître, la méthode dialectique est une méthode trop abstraite pour déterminer l'organisation des principes : elle est un cadre tellement général qu'elle s'adapte à tout contenu et finit par tout justifier. Une méthode plus positive est nécessaire, et il y aurait donc lieu, tout en gardant l'esprit de la méthode hégélienne, de lui donner un caractère plus nettement rationnel et plus positif.

Quelle conception rationnelle peut-on donc se faire du contenu de la pensée philosophique? Si nous nous rappelons que le point de vue philosophique est le point de vue de la systématisation des idées entre elles, la réponse est facile. Pour la science, le contenu c'est le fait empirique, car c'est le fait qu'il faut connaître; pour la philosophie le contenu d'une idée, c'est l'ensemble des autres idées du système, car c'est à cet ensemble qu'il faudra rattacher l'idée particulière. Donc la réalité d'une idée c'est son rapport avec les autres idées. Ce point de vue, si singulier qu'il puisse paraître, est cependant tout naturel, et l'on remarquera que la conscience vul-

gaire elle-même, chaque fois qu'elle confère la réalité à un objet, en fait une espèce de système, une espèce d'organisation autonome, et plus ce système est indissoluble, plus l'objet a de réalité. Le contenu de l'idée, c'est le système. Alors nous sommes en possession d'un système qui n'est pas une dialectique, car les principes ont été déterminés pour la systématisation, ils ne sauraient donc plus convenir qu'à une méthode systématique et non à une démonstration illusoire. C'est par la détermination interne des principes, et non pas en conservant *à l'intérieur* de notre système philosophique un fait empirique, comme le faisait la critique, que nous évitons tout retour à la dialectique.

Maintenant nous sommes en mesure d'examiner quelle sera pour la philosophie systématique la solution du problème posé plus haut : quel est le rapport de l'idée aux faits? La philosophie systématique ne cherche pas à résoudre directement ce problème posé par la réflexion critique, elle ne se demande pas quel est le rapport de l'idée aux faits, ou plus spécialement quel est le rapport de l'analyse mathématique à l'expérience. L'analyse est pour elle un système de principes, et elle considère l'expérience comme le système des principes de la physique; le problème consistera à trouver les principes intermédiaires entre les principes de l'analyse et les principes de la physique : ce sont les principes de la géométrie et de la mécanique. On ne passe plus du principe au fait, d'une idée à son contraire, mais d'un principe à un principe différent. La philosophie est alors devenue un système autonome, distinct de la science.

D'ailleurs, nous ne devons pas nous faire d'illusion sur la portée de la philosophie : le fait en tant que fait, le sensible subsiste au terme du développement de la pensée. Mais ce résultat n'est pas contraire aux principes de la philosophie systématique qui ne s'est pas flattée de construire le monde, mais d'organiser ses principes. La victoire de la pensée sur les choses n'est pas définitive, mais si la pensée dans son travail n'a pas absorbé complètement le fait, on ne peut dire que son effort aboutisse à une défaite. C'est beaucoup si l'on peut, sinon remplacer le fait par l'idée dialectique et démontrer les formes de la réalité, au moins fonder le fait sur une définition systématique qui permette l'organisation des idées.

La tâche de la philosophie est de justifier l'œuvre de la science en montrant que les principes sur lesquels la science repose ne sont pas un ensemble incohérent de symboles arbitraires, mais qu'ils

forment une organisation rationnelle. Mais, si la science est fondée sur les principes philosophiques, elle n'est pas remplacée par eux et les spéculations du philosophe n'absorbent pas celles du savant, comme une connaissance supérieure se substitue à une connaissance inférieure. Le métaphysicien, en possession de son système, continue à étudier les mathématiques et la physique : la philosophie et les sciences coexistent; le fait qui a été *fondé* métaphysiquement, n'a pas été *absorbé* par la pensée philosophique, il subsiste en tant qu'objet de science, c'est-à-dire en tant que fait empirique. Peut-être ne trouvera-t-on pas cette solution suffisante et cherchera-t-on, en dehors de la science et de la philosophie, qui reconnaissent des limites à la pensée, une unité idéale religieuse ou morale. Mais cette unité transcendante, qui est indépendante de toutes les déterminations de la pensée, est un pur néant. Le monde de la religion n'est pas plus élevé et plus riche que le monde de la science et de la philosophie, il est plus vide et plus abstrait. La pensée ne saurait, sans se détruire, se passer de déterminations positives; elle a un caractère nécessaire de relativité, qu'il appartient au philosophe de reconnaître, non de supprimer. Le vulgaire ne trouve pas que la vie se suffise à elle-même, et c'est avec raison. Car la vie est incohérente et inintelligible, et ne saurait elle-même se justifier; elle a besoin d'un appui étranger qui la légitime : la religion résout dans un principe transcendant ce qu'il y a d'étrange et d'injuste dans l'existence : mais la pensée ne saurait se confondre avec la vie, et le philosophe ne doit pas chercher en dehors de la philosophie une solution aux problèmes qu'il s'est posé; la pensée trouve sa consécration dans son travail intérieur.

MAXIMILIEN WINTER.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

DU RAPPORT ENTRE LA PENSÉE ET LE RÉEL

Dans le numéro de janvier 1894 de la *Revue philosophique*, M. Fouillée a discuté, avec une bienveillance dont nous sommes heureux de le remercier, les idées que nous avions exposées concernant la théorie de la connaissance [1]. L'attention sympathique avec laquelle notre essai a été accueilli nous fait une obligation d'apporter quelques éclaircissements, afin d'éviter qu'on ne se méprenne sur ce que nous avons voulu dire, et de répondre aux objections qu'on nous a adressées.

A vrai dire, nous avons scrupule de parler d'objections, car M. Fouillée accepte plusieurs de nos affirmations, et souvent quand il semble y avoir désaccord, c'est plutôt question de mots que d'idées. Le seul point où, malheureusement, il y aura sans doute désaccord réel, c'est dans les conséquences positives qu'implique la thèse que nous soutenons, conséquences que nous avions laissées provisoirement de côté, mais dont nous devons aujourd'hui indiquer quelques-unes.

Parlons d'abord des divergences de mots : l'accord sur le fond avec le pénétrant penseur qu'est M. Fouillée constitue, à nos yeux, une confirmation objective de nos idées, confirmation qui, pour n'avoir pas été cherchée, ne nous en est pas moins précieuse.

Nous avons soutenu que les états de conscience ne peuvent proprement être l'objet d'une connaissance. « D'abord nous ne voyons, dit M. Fouillée, aucune contradiction à « connaître » l'état actuel, qui est alors simplement un état à la fois réel et connu. Quant aux états précédents, dès qu'ils sont connus, ils ne sont plus tels qu'ils étaient, sans doute : au moment où je me vois je ne suis plus abso-

1. *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1893.

lument le même qu'au moment où je ne me voyais pas; mais je ne suis pas non plus absolument autre, et, en tout cas, je ne perds rien de ma réalité par la conscience que j'en acquiers [1]. »

Si nous ne nous trompons, la divergence n'est ici que verbale. En ce qui concerne l'état actuel de conscience, entendrons-nous les mots « état actuel » dans toute leur rigueur? Il le faut bien : mais alors il ne peut plus être question de connaissance, ce terme impliquant réflexion, par conséquent, comme nous l'avons montré, état nouveau; il faut dire : il y a et il ne peut y avoir que *conscience* de l'état actuel; dès qu'il tombe sous la connaissance, celui-ci devient *ipso facto* un état *précédent*. Maintenant, en ce qui concerne les états de cette seconde catégorie, il est certain que « je ne perds rien de ma réalité par la conscience que j'en acquiers », si l'on interprète cette proposition comme M. Fouillée, qui l'explique immédiatement de la manière suivante : « L'état réfléchi, par exemple celui où je fais attention à ce qui se passe en moi, est aussi parfaitement réel que l'état spontané; il est, lui aussi, tel qu'il s'apparaît à lui-même au moment où il existe [2] ». Non seulement nous ne soutenons pas le contraire, mais nous avons, à différentes reprises, catégoriquement affirmé des propositions identiques. C'est que ici, M. Fouillée ne parle que de la *réalité* de l'état réfléchi considéré *en soi*, c'est-à-dire sans l'envisager en tant que représentatif d'un état précédent. Cette réalité, nous ne l'avons jamais niée, bien au contraire; notre thèse ne porte que sur l'illusion de la représentativité : tout état de conscience est réel et l'état de conscience réfléchie aussi pleinement que l'état de conscience spontanée; nous disons seulement que, envisagés sous le rapport de l'appréhension du réel, ils sont en opposition l'un avec l'autre.

Et, sur ce dernier point, le vrai point à discuter, M. Fouillée est bien près de nous donner adhésion complète. Ma réflexion actuelle sur le passé « n'est sans doute, dit-il, qu'une image inadéquate de l'état de conscience antérieur qu'elle se représente comme un objet; elle ne le saisit plus, lui, en soi, mais en elle-même, dans le contenu actuel de la conscience. Qu'importe, si les effets du passé y persistent encore et y deviennent connaissables [3]. » Nous examinerons tout

1. Fouillée, l'Abus de l'inconnaissable et la réaction contre la science (2e article, *Revue philosophique*, janvier 1894), p. 26.
2. Fouillée, *ibidem*.
3. Fouillée, *loc. cit.*, p. 27.

à l'heure cette dernière proposition, mais retenons que, pour M. Fouillée, la réflexion actuelle sur le passé ne nous donne plus qu' « une image inadéquate de l'état de conscience antérieur qu'elle se représente comme un objet ». Il n'en faut pas davantage pour frapper l'introspection d'un doute fondamental, et comme l'introspection reste, même lorsque l'on admet l'expérimentation en psychologie [1], le facteur essentiel de la recherche, il suit que toute psychologie est vouée à une incertitude et à une subjectivité qui ne permettent pas de lui affecter le nom de science réelle. Tout au plus peut-elle prétendre dès lors à jouer vis-à-vis du monde interne le rôle que les sciences physiques s'attribuent vis-à-vis du monde externe : elles aussi n'en veulent donner, soutient-on, qu'une image inadéquate, et elles en abstraient tout ce qui n'est pas figure et mouvement spatial, dont elles admettent l'objectivité. Leur plus haute prétention, à l'une et aux autres, ne peut plus être que de faire connaître une partie du réel qu'elles considèrent. La concession que l'on est forcé ici de faire est déjà bien grande ; mais si l'on veut en tirer les inévitables conséquences et se demander si l'on peut concevoir une science « portant sur une partie du réel envisagé », on trouvera, croyons-nous, que ce n'est que par abus de mot que l'on peut encore appliquer ici l'appellation de science. Toutefois, laissons pour le moment ce point, qui demanderait de trop longs développements. Aussi bien, nous avons hâte de le dire, M. Fouillée se refuse à cette assimilation, au point de vue de leur valeur comme connaissance, entre la psychologie et les sciences dites objectives. Pour lui, nous l'avons vu, dans l'état actuel de conscience « les effets du passé deviennent connaissables ». Et plus loin il déclare : « C'est à tort, croyons-nous, qu'on assimile l'objet intérieur de la réflexion aux objets extérieurs de la sensation. Ceux-ci, évidemment, ne peuvent être saisis ni connus en eux-mêmes, pas plus dans le présent que dans le passé : car ils sont d'autres êtres que le moi sentant. Mais, dans la conscience, si l'état passé est autre que le présent, il n'est point un autre être ; c'est un moment différent d'une même existence liée et continue où quelque chose de tous les moments antérieurs subsiste par son effet même dans le moment actuel. Quelque difficile que soit l'analyse de tous ces éléments internes et

1. Cf. le mémoire lu par A. Bain au Congrès de psychologie expérimentale (1892) : « The respective spheres and mutual helps of introspection and psychophysical experiment in psychology » (*Mind*, janvier 1893).

le ressouvenir de toutes les conditions qui ont amené le présent, il y a cependant unité de vie et de développement. Il faut donc convenir que je saisis et connais mes états intérieurs *passés* beaucoup plus *en eux-mêmes* que les objets extérieurs *présents*[1]. »

Qu'il y ait entre les états successifs de conscience « unité de vie et de développement », nous pouvons l'admettre sans pour cela nous contredire le moins du monde. Car une existence « liée et continue », telle que se conçoit une existence qui ne se déploie que dans la durée, ne revient pas sur elle-même, et par conséquent le passé n'y peut jamais être *connu*, le présent seul peut l'être, et par la *conscience*. C'est précisément ce que nous disons et peut-être sommes-nous, ici encore, en concordance parfaite d'idées avec M. Fouillée. Toutefois M. Fouillée croit que, dans le monde mental, les états passés, sans être l'objet d'une connaissance adéquate (et qu'est-ce qu'une connaissance inadéquate?), sont connus beaucoup plus en *eux-mêmes* que les objets extérieurs *présents*. Mais cela s'accorde-t-il avec « l'unité de vie et de développement » ci-dessus affirmée? Certes, si nous sommes conscients de notre état actuel, lequel est la continuation d'une série toujours en mouvement, nous sommes par là même conscients aussi, dans une certaine mesure, de notre passé, mais *nous ne pouvons savoir ce qui de ce passé subsiste, tel qu'il était, dans notre état présent*. Et cela suffit pour que la psychologie ne soit pas science et ne puisse l'être. Sans doute *nous sommes encore* nos états passés, puisque nos états présents ne font que les continuer et, en en quelque sorte, les contiennent : mais en prenons-nous conscience comme tels? Évidemment non, et toute notre connaissance de notre passé se réduira ici à l'affirmation *générale* et abstraite que dans notre état présent de conscience est impliquée la série de nos états passés : il n'y aurait science de ces derniers que si l'on pouvait, sans le dénaturer par cette opération, décomposer notre état présent et reprendre conscience des états passés qui ont, comme éléments, constitué la complexité consciente actuelle. Mais cette analyse est-elle possible? N'est-elle pas en contradiction avec la nature de cette existence « liée et continue »? Chose étrange, on n'éprouve aucune difficulté à assumer une proposition absolument homologue en ce qui concerne la continuité du développement physique. Nous sommes encore l'embryon dont nous provenons : mais qui le retrouvera?

1. Fouillée, *loc. cit.*, p. 27.

Nous sommes encore physiquement ce que nous étions hier, ce que nous étions il y a une seconde, plus ou moins quelque chose; mais qui nous refera ce que nous étions hier, ce que nous étions il y a une seconde? Pourquoi le problème, déclaré ici par tout le monde insoluble, serait-il — car c'est le même problème — soluble en psychologie?

Ainsi nos états passés ne peuvent même se plier à cette connaissance partielle et indirecte dont M. Fouillée semble admettre la possibilité. Par conséquent nous ne pouvons souscrire à sa proposition que « ces états, je les connais beaucoup plus en eux-mêmes que les objets extérieurs présents ». La raison qu'il en donne, c'est, on l'a vu, que ces derniers « sont d'autres êtres que le moi sentant ». Cela est incontestable : mais qu'importe? Puisque je ne puis remonter le cours du temps dans ma vie mentale, n'y a-t-il pas pour la connaissance une barrière aussi infranchissable entre mon état présent et un de mes états passés qu'entre moi et tel non-moi? Dira-t-on que, dans le premier cas, la difficulté ou plutôt l'impossibilité est unilatérale, en ce sens qu'elle a son fondement dans ma nature seule, tandis que dans le second cas, elle est bilatérale, c'est-à-dire que la nature du non-moi s'oppose, conjointement à celle du moi, à ce que le moi franchisse la barrière? Soit [1]. Mais en sommes-nous plus avancés? Nous avons simplement la consolation de nous dire qu'il faudrait, selon notre vue humaine, un moindre bouleversement de l'ordre éternel pour nous connaître que pour connaître le non-moi : mais la consolation est purement platonique. Que nous importe qu'il n'y ait qu'un mur d'airain, et non deux, entre notre désir et sa réalisation, si un seul mur est suffisant pour briser à jamais tous nos efforts?

Si M. Fouillée refuse d'admettre avec nous l'assimilation de l'objet interne de la réflexion aux objets extérieurs de la perception, nous sommes heureux de constater que, d'autre part, notre désaccord est plus apparent que réel sur la question de la valeur de la réflexion considérée en elle-même. Il nous concède, dit-il en citant ce passage de notre essai, que « quel que soit l'objet interne que le moi croie et dise saisir, percevoir, sentir, en réalité l'état de conscience qui cons-

1. Encore peut-on ne voir dans cette différence qu'une pure apparence, soutenir que la barrière constituée par la nature du moi ne pourrait s'écrouler sans que s'écroulât par là même celle qui est constituée par la nature du non-moi et qu'ainsi l'impossibilité est absolument la même dans les deux cas.

titue l'affirmation *moi* saisit alors la *représentation* d'un précédent état de conscience qui est et reste extérieur à lui dans sa réalité intime et ne se trouve en lui que transformé en représentation ». Et il ajoute : « Cela vient à dire que nous vivons dans le présent, non dans le passé, que l'image du passé en est une transformation présente. Mais cette transformation n'est pas nécessairement une pure déformation. La réflexion n'est que le passage du confus au distinct, de l'obscur au lumineux ; ce passage, condition de la connaissance proprement dite, est une complication et, en somme, un enrichissement. Le moins se retrouve dans le plus [1]. »

Nous croyons que M. Fouillée a parfaitement raison ; et, en parlant ainsi nous ne nous mettons nullement en contradiction avec nous-même. Si en effet nous avons représenté la réflexion comme une déformation et même comme « une chute » ainsi que M. Fouillée le rappelle, l'on peut voir, en se reportant à notre Essai, que nous n'en parlions ainsi qu'en la considérant dans sa relation avec la science vraie, laquelle est, pour nous, donnée par les états de conscience spontanée, comme tels. Relativement à ceux-ci, les états réfléchis sont une chute de la science dans l'apparence : c'est-à-dire que, à les subsumer les uns et les autres sous la catégorie de science, les premiers ont la perfection d'une vérité, les seconds l'imperfection d'une illusion. C'est en ce sens et sous ce rapport seulement qu'il y a chute des premiers aux seconds. Cela revient à poser que la subsomption des deux espèces d'états sous une même catégorie est illégitime. Nos conclusions avaient, en ce qui concerne la psychologie introspective et la psychologie scientifique, un caractère négatif : ce qui n'impliquait pas qu'il fallût s'en tenir là ; seulement, procédant à un examen critique de la croyance générale, c'est une conclusion de cette nature que nous fûmes *d'abord* conduit à poser. Mais y a-t-il négation sans affirmation implicite ou au moins virtuelle ? Aussi avons-nous depuis essayé d'indiquer succinctement la valeur *positive* de la psychologie. Car de ce que la réflexion n'y a pas pour fonction la science, il ne suit pas qu'elle ne soit rien ; il suit seulement qu'elle est autre chose que ce qu'elle semblait d'abord. Nous y avons vu une action réalisatrice et nous avons tenté de montrer quel était l'objet réel de la psychologie. Aussi n'éprouvons-nous aucune difficulté à accorder à M. Fouillée que la réflexion « est en

1. Fouillée, *loc. cit.*, p. 27.

somme un enrichissement » : nous y voyons même un enrichissement de réalité et non plus seulement idéel[1]. Mais, en tout cas, au point de vue de ceux qui admettent la psychologie comme une science, qui ne voit que si la réflexion enrichit, comme nous le croyons avec M. Fouillée, il suit qu'elle ne « connaît » pas représentativement, mais que tout état de conscience réfléchie a sa valeur en lui-même, et non une pure valeur d'enregistrement, de représentation, de connaissance?

Toutefois M. Fouillée lui maintient cette valeur de connaissance. « Certes, nous accorde-t-il, tout ce qui n'est pas actuellement conscient, ou, en supposant la chose possible, éternellement conscient, tout ce qui a un passé et un avenir ne peut être l'objet d'une connaissance *absolue* »; « mais, ajoute-t-il, la connaissance scientifique n'a besoin que de saisir des *relations* et précisément des relations temporelles[2] ».

Nous répondrons : Est-ce « saisir » qu'il faut dire ici ou : « créer »? Il est bien clair que pour saisir des relations, il faut que les termes soient présents, stables, ne se trouvent pas entraînés dans un flux perpétuel. Pour la constitution des sciences dites objectives, les termes sont maintenus présents grâce à l'aide que fournit l'imagination d'un espace. Deux termes peuvent toujours ainsi être imaginativement immobilisés pendant le temps nécessaire à la pensée pour établir entre eux tel ou tel rapport. L'opération semble toute naturelle pour les phénomènes appelés objectifs, que cette qualité situe *ipso facto* dans l'espace, symbole du non-changement. La seule objectivation d'une couple de faits entraîne donc déjà, comme incluse dans ce premier acte, la possibilité ultérieure de l'existence de rapports entre eux. Mais cette objectivation externe elle-même, qu'est-elle d'autre que l'*établissement* du premier rapport, du plus universel, celui de coexistence? Et ce rapport n'est-il pas la condition des autres, même de celui de succession? S'il n'y a ainsi de phénomènes objectifs externes qu'en suite d'un acte de la pensée qui pose, c'est-à-dire qui crée, avec et par le rapport primordial et fondamental, la possibilité des autres, et si, par conséquent, phénomène objectif ne signifie pas autre chose que phénomène virtuellement doué par l'esprit de rapports, il n'est vraiment pas étonnant qu'ils se prêtent

1. Voir *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1894.
2. Fouillée, *loc. cit.*, p. 27, 28.

à ce que l'on saisisse entre eux des rapports. Seulement, ces rapports, il ne faut pas dire qu'ils sont saisis : ils sont créés; il ne faut pas parler ici de connaissance, mais d'acte ou de réalisation.

Il en est *a fortiori* de même des phénomènes psychologiques : vouloir en faire la science, c'est les rendre par là phénomènes objectifs internes et les remarques que nous venons de faire s'appliquent. Elles s'appliquent même plus rigoureusement : car il pourrait, à toute force, se faire que le mode d'existence du non-moi fût réellement spatial et ainsi la réalisation subjective dont nous avons parlé pourrait, par une heureuse harmonie des choses, correspondre à la réalité extérieure; dans le monde interne, au contraire, nous sommes bien certains, par le témoignage de la conscience, que le mode d'existence est purement temporel : par conséquent la soi-disant connaissance psychologique, basée sur une objectivation interne, c'est-à-dire sur une spatialisation, ne peut jamais être en correspondance adéquate avec la réalité, être science. Elle ne peut être que réalisation, plus riche ou plus pauvre que la réalité antérieure, toujours différente d'elle et même, en un sens, hétérogène. Mais l'avantage (appelons-le ainsi) que semble avoir la science de l'objectif de pouvoir, à la rigueur et par un merveilleux agencement des choses, correspondre adéquatement à la réalité extérieure et mériter ainsi vraiment son nom de science, est purement apparent, puisque cette correspondance merveilleuse, il nous est à jamais interdit par la logique de l'affirmer. Elle ne pourrait être saisie que par un autre être, un être conscient à la fois et de *notre* pensée et de son objet. Cette possibilité hypothétique ne nous sert donc à rien et force nous est de renoncer à voir, entre la science dite objective et son objet, un rapport et une fin de correspondance.

Nous venons de nous prononcer implicitement sur un point nouveau du débat : sur la question de la valeur de la soi-disant connaissance de l'objectif. En précisant et en complétant ce que nous avons à dire sur ce sujet, nous serons naturellement amenés à la question de la réalité d'un monde extérieur, que M. Fouillée a soulevée dans sa discussion.

Nous ne nous demanderons pas ici quelle est la valeur de cette connaissance dans et pour l'individu qui la cherche : nous avons essayé ailleurs de faire voir qu'elle n'y avait aucun office de vérité, que sa fin, toute morale, y était d'assurer le bien-être mental. Mais l'on peut et l'on doit considérer aussi cette connaissance en elle-

même, en faisant abstraction du mobile qui pousse l'individu à la constitution d'un système de lois ainsi que de l'office prétendu de vérité que la science remplirait en lui. Sous ce nouvel aspect, la question prend cette forme : Ce que l'on appelle connaissance de l'objectif étant posé, et quelles que soient son origine et sa fin réelle dans le *sujet* où elle naît, a-t-elle une valeur inférieure, égale ou supérieure, à celle de l'*objet* (nous ne disons pas *son* objet)? Car une conclusion négative, comme la nôtre, sur la possibilité de la *connaissance* de l'objet en général, n'implique ni ne nécessite une solution négative au problème de *l'existence* de l'objet en général ou du non-moi; et il reste, même après une théorie idéaliste de la connaissance, à assumer l'une ou l'autre des hypothèses, qui restent permises, sur la question de cette existence. Ou bien l'objet peut être jugé avoir une réalité indépendante — quoique évidemment inaccessible — ou bien tout jugement sur une telle réalité peut être suspendu, ou bien le jugement peut être résolument négatif. Appelons, si l'on veut, pour fixer les idées, la première position idéalisme transcendantal (en tant que les noumènes sont affirmés), la seconde scepticisme, la troisième idéalisme absolu ou solipsisme. Dans cette dernière hypothèse, la pensée et ses produits étant la seule réalité, la question qui nous occupe ne peut même plus se poser : leur valeur est plus qu'éminente, elle est absolue. Mais dans les deux autres, il n'en est plus de même. La première, qui nous reste tout aussi licite *a priori* que le solipsisme, tout en proclamant le noumène inconnaissable, lui accorde cependant une réalité et une dignité supérieures à celles des états de conscience qu'il juge ne saisir que des phénomènes et n'être que des phénomènes; de sorte que, sur notre question présente, il prend la même position que le réalisme vulgaire. Nous avons donc à voir si cette conception, commune au réalisme et à l'idéalisme transcendantal, nous est permise par nos prémisses.

Évidemment non. Selon nous, pour les raisons que nous avons données, ce que l'on nomme connaissance est toujours une *action* et, *s'il y a* un univers objectivement réel — ainsi que la connaissance de l'objectif le pose *a priori* — celle-ci y constitue une réalité *sui generis*, qui ne représente qu'elle-même. Vrai ne signifie pas à nos yeux conformité à un modèle réalisé, dont la réalité serait supérieure. Le principe de cette idée est dans la croyance réaliste que nous commençons tous par partager et que le plus grand nombre conserve

toute la vie, cette croyance qu'il y a une différence non seulement de degré, mais, au fond, de nature, entre la réalité d'un état de conscience et surtout d'une « connaissance » et la réalité dite extérieure, celle, par exemple, de cet arbre qui est devant nous. Accordons, sans discussion, au réaliste absolu que l'arbre est objectivement réel et n'examinons que son affirmation sur la réalité de l'état de conscience. Si nous le pressons un peu, il nous accordera bien — car il ne pourra se dispenser d'éviter une contradiction qui aboutirait à détruire toute pensée et par conséquent le système réaliste lui-même — il nous accordera bien que son état de conscience actuel peut être dit exister, mais il lui semblera que l'arbre existe *davantage* et le voilà forcé de dire que cette existence a, comme existence, une essence toute différente, supérieure sans le moindre doute. Mais à celui qui, ayant adopté le doute méthodique de Descartes, a fait en quelque sorte en lui le vide momentané de toutes les habitudes mentales acquises, ce double exister apparaît comme inconcevable, et « l'essence de l'existence comme existence » que le réaliste croit concevoir n'est à ses yeux qu'une pseudo-idée : car l'existence, l'être, étant le concept le plus général, le *genus generalissimum*, il va de soi qu'il ne peut plus être défini « per genus et differentiam specificam », et que par suite, n'admettant pas de degrés, il ne peut plus entrer que dans un seul jugement dont l'identité est la forme : L'existence ou l'être est.

La position du réaliste absolu est donc intenable et il n'a aucun droit de n'accorder aux états de conscience qu'une réalité fantomale. Or qu'est-ce que cette réalité fantomale, diminuée, fragmentaire qu'il est forcé d'attribuer, à tout le moins, aux états mentaux ? Évidemment, le seul moyen de se la figurer était de faire de ceux-ci de simples cadres, réels comme cadres, vides comme contenus, par une conception analogue à celle des « dieux au trait » des *dei monogrammi* que les Épicuriens avaient imaginés. Or de cette conception du mental comme n'étant qu'une « réalité au trait » — conception peut-être non explicitement formulée dans l'esprit de ses partisans — le réalisme primitif a tiré nécessairement la conception du mental comme ayant pour fonction la connaissance, c'est-à-dire la figuration, la photographie plus ou moins fidèle de ce qu'il appelait le réel : le cadre paraît inévitablement n'exister qu'en vue du portrait, le trait qu'en vue d'une surface à embrasser. Et ici nous apercevons la seconde contradiction foncière du réalisme : il admet que l'univers

est un et il ne voit pas que sa conception détruit cette unité. Considérant l'univers du point de vue où il s'est placé, il passe de la contemplation de la matière inorganique à l'organique et à la vie par des degrés innombrables dont la réalité lui semble absolue et parfaite; et quand il arrive à la pensée, point ultime qu'il ne peut actuellement dépasser, le règne de la réalité lui paraît s'arrêter brusquement pour faire place à l'ombre de la réalité, la série des êtres réels se fermant sur un terme qui a pour toute essence de réverbérer les précédents : la réalité semble s'être épuisée et se trouver réduite à sa propre ombre. Partout où une série aboutit à la pensée considérée comme essentiellement connaissante, la réalité antérieure qui constituait la série apparaît comme se doublant de son reflet : et ce reflet ne fût-il qu'une simple diminution de la réalité, c'est logiquement un néant par rapport au terme antérieur. L'Être subsiste ainsi dans cette inconcevable dualité d'essence, selon laquelle il ne finit par s'apercevoir qu'en se niant et se détruisant. Le mot univers perd toute signification : car il faut concevoir dans son unité — qui n'est pas même mise en doute — un univers intégralement réel et un univers reflet de celui-là. Nous avouons ne pas parvenir à comprendre qu'un être constitué de la sorte puisse durer un seul instant; l'Être serait, à la fois et sous le même rapport, non-Être : et cela ne s'appelle-t-il pas une contradiction?

Et c'est cependant à cette contradiction que se contraignent, conjointement avec le réalisme, toutes les théories qui, quelque profondes que soient les différences qui peuvent les séparer de celui-ci concernant la relativité de la connaissance, conçoivent avec lui la pensée réfléchie comme existant pour connaître et n'existant que pour connaître.

La conception opposée s'impose donc. Mais cette conception, qui attribue à la pensée réfléchie une valeur en soi et nie que le sujet saisisse rien d'extérieur à lui-même, s'est attiré une critique qui serait très grave, si elle était fondée. « Ces objets, dit M. Fouillée, dont on fait ainsi de pures illusions, et qu'on oppose à l'état de conscience spontanée sans sujet moi, comme sans objet non-moi, on oublie que ce ne sont pas seulement les choses matérielles, mais les autres êtres sentants et que, si le moi se pose, aussi pose-t-il d'autres moi. Cette position est-elle donc absolument illusoire? — Oui, nous dit-on, il ne faut voir, dans la position d'un objet autre que lui, qu'une « création » du sujet même : en saisissant ce prétendu objet,

le sujet n'a rien saisi d'extérieur, rien d' « indépendant de lui-même ». — Êtes-vous donc ma « création » et n'avez-vous rien d' « indépendant » de moi? On pressent ce que deviendrait non seulement la science, mais la vie pratique avec cet illusionnisme transcendant [1]. »

Afin de ne pas quitter notre question présente de la valeur de la soi-disant connaissance, répondons d'abord au reproche de compromettre la science. Aussi bien M. Fouillée accuse-t-il ailleurs notre conception de conduire même à conseiller l'abstention de tout travail réfléchi de la pensée. Ce serait ainsi le nihilisme au point de vue *spéculatif* et au point de vue *pratique*.

Et d'abord, quant à ce dernier point, si nous avons soutenu que les états de conscience spontanée constituent, comme tels, la science même, nous n'ajoutons pas, comme M. Fouillée nous y croit tenus : « Laissons-nous vivre, ne pensons rien, ne réfléchissons sur rien, ne sachons rien et nous aurons vraiment la « science », surtout si nous sommes des animaux aussi « spontanés » « que possible » [2] ». Nous n'ajoutons pas cela, avec ce sens, parce que pour que nous l'ajoutions, il faudrait qu'il nous fût prouvé que la science véritable est l'idéal de l'homme, j'entends sa fin morale. Nous avouons que, si cette preuve est donnée, nous faisons nôtre à l'instant cette conclusion nihiliste que M. Fouillée veut tirer de notre théorie. Loin de conduire à un dédain présomptueux pour l'œuvre des plus grands génies de l'humanité, notre conception conduit à l'envisager sous un angle particulier, il est vrai; mais il nous semble que, loin de la rabaisser, elle l'élève.

En effet, en premier lieu, pour ce qui concerne le monde subjectif, si nous n'avons trouvé la science que dans la série des états de conscience spontanée [3] et si le reste du domaine généralement dénommé psychologie nous a paru ne pouvoir rentrer sous la catégorie de la science, nous avons été conduit, par la conception même dont on nous reproche la tendance nihiliste, à la faire rentrer sous une autre catégorie, celle de l'art, et à voir dans la psychologie une tentative de réaliser l'âme : vue qui peut être contestable, mais qui ne peut

1. Fouillée, *loc. cit.*, p. 29.
2. Fouillée, *ibidem*.
3. Rappelons que ceux-ci doivent être regardés comme donnant indivisiblement une connaissance de l'objectif et une connaissance du subjectif, si l'on admet l'hypothèse du monisme idéaliste, tel que le conçoit M. Fouillée (Cf. notre étude sur la *Psychologie des idées-forces*; *Revue de métaphysique*, novembre 1893.)

certainement pas être accusée de conduire soit au dédain du travail du psychologue, soit à l'abstention systématique de ce travail. Bien au contraire.

En second lieu, pour ce qui est du monde objectif, nous avons là aussi repoussé le point de vue ordinaire de la vérité et de l'erreur. Mais, sans revenir ici sur sa légitimité, est-il donc si grandiose que le repousser soit marquer du dédain pour l'œuvre appelée science? De ce point de vue, celle-ci apparaît comme ayant pour essence l'appréhension, sous forme de schème ou de décalque, de la réalité, schème qui n'augmenterait en rien la somme de réalité préexistante de l'univers, dont celui-ci pourrait se passer sans s'appauvrir, tout comme la réalité d'un homme ne se trouverait pas appauvrie par l'absence de sa photographie. Selon notre conception, il en va tout différemment. Pour les raisons exposées plus haut, elle nous contraint de croire que, dans l'univers supposé (conformément à l'affirmation *a priori* des sciences) objectivement réel, il y aurait, si la « connaissance » venait à disparaître, autant annihilation d'existence qu'il y en aurait aux yeux du physicien si sa matière, par suite d'un inconcevable cataclysme, s'évanouissait dans le néant. C'est que nous concevons les états de conscience constitutifs de la « connaissance » comme ayant leur fin en soi, doués d'une réalité intégrale et non d'une réalité de reflet, et, par conséquent, comme des termes figurant, au même titre que tous les autres, dans la série des existences qui peuvent composer l'univers.

Encore une fois, cette conception peut être jugée inadmissible : mais si elle est exposée à un reproche, ce serait bien plutôt à celui de mettre la science trop haut. Si l'on excepte les états de conscience spontanée, auxquels seuls peut s'appliquer la catégorie de science, tout le reste de la pensée connaissante devient vraiment « homo additus naturæ ». Le travail réfléchi de la pensée en général, celui du savant en particulier et les sciences, son résultat, prennent, dans cette manière de concevoir, une importance *cosmique*, dont personne ne peut mesurer le degré, mais que nous pourrions difficilement exagérer. Et l'évolutionniste (quel savant ne l'est un peu aujourd'hui?) qui admettrait notre conception, s'il perd le droit de croire que sa « connaissance » reflète ou domine l'univers [1], con-

1. Repousser cette illusion n'est nullement nier la *réalité* d'un monde extérieur, ni se contraindre, par voie de conséquence, à abandonner l'hypothèse de l'évolution. Notre théorie, *purement interprétative*, change seulement, comme

quiert celui de croire qu'elle complète l'univers, l'achève provisoirement, jusqu'à ce que l'évolution conduise l'être universel à un stade supérieur encore.

Ce que nous venons de dire suffit à montrer que nous ne pouvons partager l'avis de M. Fouillée sur les conséquences à tirer de « la métaphysique de l'illusion ». Cette métaphysique — le nom est bien ambitieux pour une théorie psychologique purement interprétative — ne conduit pas à conseiller une vie toute passive, comme celle que décrit M. Fouillée, une vie qui ne serait plus qu'une ombre. Elle repousse, il est vrai, le réalisme qui est latent sous l'idée de science et revendique pour la pensée une fin en soi : mais précisément parce qu'elle renonce à l'idée connotée par le mot vérité, elle considère l'action réalisatrice comme la fonction de la pensée réfléchie. Celle-ci ne peut donc qu'agir et agir toujours, même quand elle se croit simple miroir inerte. Et cette vue, loin d'être destructive de l'activité de la pensée, ne peut qu'intensifier l'activité qui est sa fonction en lui conférant une dignité à nulle autre seconde. Ce que nous disons, c'est que, si nous voulons être réellement connaissants, nous n'avons qu'une méthode à suivre : nous laisser vivre de la vie animale et emporter au flux de la force mystérieuse qui soutient notre vie mentale spontanée; ce que nous disons aussi, c'est que nous renonçons à la science chaque fois que nous réfléchissons et que nous croyons édifier une science, mais nous n'y renonçons, et avec la plus grande raison, que pour monter plus haut et nous élever au rang de créateurs, *pro virili parte*, de promoteurs d'une réalité nouvelle.

Nous croyons donc que notre théorie est aussi éloignée que possible de nous induire à laisser dans l'inactivité nos plus précieuses facultés. Mais on nous adresse aussi, comme on l'a vu, le reproche de compromettre par un « illusionnisme transcendant » la science dans son résultat spéculatif ainsi que la vie pratique. Le reproche se base sur ce fait qu'un des principes que nous avons soutenus porte que le sujet ne pose un objet qu'en le créant, qu'il « ne saisit rien d'extérieur, rien d'indépendant de lui-même ». A quoi M. Fouillée nous objecte : « Êtes-vous donc ma création et n'avez-vous rien d'indépendant de moi ? » — Répondre à cette question sera nous justifier en même temps des deux reproches que nous venons de rappeler.

on le verra ci-après, le *fondement* et le caractère de la position d'un non-moi et par suite celui des affirmations et hypothèses qui la présupposent.

Pour le sujet créant, sa création a nécessairement une valeur objective, puisque ce qui donne à sa connaissance prétendue le caractère de l'illusion et nous force ainsi, pour éviter ce fâcheux jugement, à l'interpréter création, c'est précisément l'objectivation, que cette prétendue connaissance comporte et nécessite, de réalités en soi subjectives. Mais l'on peut dire plus : ce n'est même que parce qu'il y a ici création qu'il peut y avoir valeur objective. L'idée de création en effet implique l'idée d'activité et celle-ci permet à l'être de sortir de soi; l'idée de connaissance, au contraire, impliquant passivité de l'être quant à l'objet de sa connaissance, lui enlève tout moyen de se dépasser lui-même par rapport à ce même objet qui finit ainsi par confondre son existence avec celle du sujet pensant et l'y perdre. L'objection que sous forme de question nous adresse M. Fouillée devrait donc s'adresser à ceux qui croient que la connaissance n'est pas, comme telle, illusoire, car c'est leur théorie qui, poursuivie selon son esprit intime, aboutit logiquement à l'absolu subjectivisme. La nôtre au contraire permet d'en sortir. Et à la question : « Suis-je votre création? » je réponds : En tant que je vous connais tel ou tel et pour vous connaître tel ou tel, il faut que je vous crée tel ou tel.... Si vous existez et comment vous existez en tant que je ne vous crée pas, c'est ce que je ne puis « savoir ». Croire à l'objectivité d'un objet de la pensée, c'est un acte dans lequel le créateur se sacrifie à l'objet qu'il crée puisque ce créateur s'y nie au profit de cet objet, au moment même où cependant, dans la réalité des choses, son être s'affirme par son activité créatrice. Le sujet ne confère-t-il pas par là à l'objet créé une réalité indépendante? C'est au moins une indépendance de droit, *consentie* par le sujet vis-à-vis duquel il y aura ainsi indépendance. Et qu'admet-on, au fond, de plus, même quand on croit admettre, dans une théorie de la connaissance, une indépendance différente, une indépendance matérielle en quelque sorte? Ne voit-on pas qu'une indépendance de ce dernier genre est absolument négatrice de cette connaissance même que l'on essayait d'expliquer et de justifier?

L'indépendance d'un objet à l'égard d'un esprit qui le pense ne peut être constituée, pour cet esprit, que par l'*affirmation* de cette indépendance. Toute autre est inconcevable : nous croyons que les idéalistes ne peuvent, sans se contredire, accepter une thèse différente. S'ils admettent la réalité de la connaissance, ils n'y sont pas,

logiquement, plus autorisés que nous; la différence qui nous sépare c'est qu'ils attribuent une origine et un fondement objectifs à cette affirmation de l'indépendance de l'objet de la pensée, c'est que, par un acte de croyance, ils font correspondre à cette affirmation et lui donnent pour fondement métaphysique un être faisant partie d'un non-moi nouménal; nous, au contraire, nous pensons que la conscience révèle le caractère psychologique et le fondement purement subjectif de cette affirmation, acte dans lequel, comme nous l'avons dit, le sujet se nie lui-même au moment où cependant il déploie son activité créatrice.

Sans insister sur cette différence — nous y reviendrons plus loin pour la préciser encore — nous pouvons dès maintenant repousser le reproche de compromettre la science et la vie pratique; pour elles, l'affirmation de l'indépendance de l'objet suffit et peu leur importe que cette affirmation n'ait pour fondement concevable que l'acte du sujet. Peu importe d'abord pour la vie pratique, puisque le sujet s'efface et se sacrifie en quelque sorte, créant avec un non-moi un objet pour l'altruisme; et cet altruisme n'est-il pas bien plus « altruiste » que celui qui est conditionné par l'existence *antérieure* d'un objet? Quel plus vaste altruisme que celui où le sujet va, par une affirmation autonome, jusqu'à donner, au détriment de soi, l'être à l'objet sur lequel il fera ensuite porter son altruisme? Il va jusqu'à créer sa matière.

Quant au reproche de ruiner la science, il peut s'adresser au même titre à toute autre théorie idéaliste : au même titre, c'est-à-dire par suite d'une confusion. Les affirmations positives qui constituent la science restent intactes, intégralement les mêmes : seule sa forme, j'entends son interprétation, change. En quoi l'idéalisme d'un berkeleyen, de Stuart Mill par exemple, a-t-il ébranlé la science? Il la fait seulement considérer sous un autre aspect. Et cela est légitime. Ou bien voudrait-on soutenir que la science, comme la théologie au moyen âge, est le saint des saints, que le *caractère* qu'elle-même s'attribue est quelque chose d'absolu, s'imposant *a priori*, de définitivement fixé, qu'elle échappe à toute interprétation ultérieure de l'esprit et que, en particulier, la philosophie ne doit être que « ancilla scientiarum »? S'il en était ainsi, nous n'aurions fait que remplacer le fétiche du moyen âge par un autre fétiche. M. Fouillée ne souscrirait pas, croyons-nous, à la définition de la philosophie par les mots : « ancilla scientiarum ». Mais notre

théorie n'a nullement la prétention d'ébranler les propositions scientifiques. Elle critique seulement l'*esprit intime* selon lequel on considère universellement la connaissance. Ce n'est pas toucher au monument de la science que de tenter d'indiquer la vue philosophique selon laquelle l'homme doit envisager son œuvre, pas plus que les hommes du XIXe siècle ne changent rien aux pyramides si, comme il est probable, ils les considèrent avec d'autres yeux du corps et de l'esprit que les contemporains de leur construction. Et à quoi tend notre théorie? D'une part, à faire considérer la science en général, en tant qu'elle existe dans un esprit, comme une réalité propre, au même titre que les objets sur lesquels elle prétend porter ont, pour les réalistes, une réalité propre : une science est un organisme aussi réel dans le cosmos que le système solaire peut l'être d'après la doctrine réaliste. — D'autre part, elle la fait considérer comme le produit de l'activité créatrice de l'esprit, comme l'œuvre d'art de cet artiste. Le monument, qui semblait d'abord pure réverbération formée par des reflets habilement combinés, est déclaré avoir une essence réelle : ce n'est plus, pour nous servir du langage réaliste, un temple de songe, c'est un temple de marbre. Mais en quoi cette vue, qui fait apparaître l'édifice et l'artiste plus grands, peut-elle bien, je ne dis pas ruiner, mais seulement ébranler l'édifice?

Et quant à la question de la réalité d'un monde différent du sujet ou de ses produits — outre qu'elle n'intéresse ni la science ni la vie pratique, puisque les êtres envers lesquels nous agissons ou les êtres dont nous disons construire la science ne sont et ne peuvent être que ceux que nous concevons — c'est un point dont il ne peut évidemment y avoir *science*. Ce que nous savons, c'est que, *s'il existe* ainsi un univers indépendant, en son origine, du sujet, celui que crée le sujet doit être mis sur le même rang de dignité et de valeur cosmique. Et il doit même être mis sur un rang supérieur, si ce monde indépendant est conçu, à la façon du réalisme matérialiste, comme dépourvu de pensée.

Est-ce donc au solipsisme, à la doctrine de l'égoïsme philosophique que nous concluons? Si l'on ne veut pas sortir du domaine de la science vraie et si l'on croit que notre fin mentale est la vérité, il est certain que l'on y est tenu : l'affirmation du sujet, selon ce qu'il est à chaque instant, est la seule adéquate et nécessairement adéquate à son objet. Mais de la position que nous avons prise, le spectre du solipsisme, effroi des idéalistes dont la position diffère de la nôtre, apparaît comme peu redoutable. Se demander, ainsi qu'ils font, com-

ment ils passeront de l'affirmation de leur moi à l'affirmation de l'existence d'autres sujets, c'est en somme retomber dans le réalisme dont ils venaient de sortir. Car ils entendent : d'autres sujets en soi; et quel que soit le subterfuge logique employé, ils ne peuvent, sous peine d'accepter la fameuse perception immédiate, arriver à autre chose qu'à *s'octroyer l'affirmation* de l'indépendance d'autres sujets — ou, si l'on préfère, de la conception d'autres sujets — à l'égard du moi du philosophe. Il y a toujours et il n'y a qu'objet interne, dû à l'activité du sujet, mais que celui-ci, parce qu'il le veut ainsi, déclare indépendant de lui dans son origine et antérieur ou simultané dans le temps : cela corrige l'isolement où le sujet serait, par essence, réduit. Et le réaliste qui croit que des êtres objectifs et indépendants lui sont donnés n'est pas plus favorisé que nous qui ne nous reconnaissons pas cet avantage, mais il est victime d'une illusion d'optique spirituelle.

Nous demandera-t-on si, à supposer que l'affirmation créatrice, l'affirmation de l'indépendance des objets ne se fût pas produite dans une pensée, des objets n'existeraient pas ou s'ils pourraient exister une fois cette pensée anéantie? Je réponds que je n'en sais rien et que je n'en peux rien savoir, puisque je repousse la perception immédiate et ses conséquences. Ce qui importe et ce qui suffit pour la science et la vie pratique, c'est que j'affirme cette indépendance, que je la veuille, que je la pose, que je la crée. L'esprit est un artiste, non un miroir. Que maintenant il y ait un monde où notre création trouve son homologue, cela est possible, comme il est possible qu'il y eût quelque part une Vénus de Milo en chair et en os, sans que l'artiste en sût rien : mais qu'importait, puisqu'il a créé cette Vénus? La correspondance possible est accessoire, puisque l'objet correspondant est, s'il existe, inaccessible. Si notre création mentale d'autres êtres a son homologue quelque part, cet homologue n'a pas, par rapport à elle, une réalité éminente, comme aurait dit Descartes, ni même simplement supérieure : voilà qui est certain pour nous qui reconnaissons à la pensée et à ses produits une réalité pleine et intégrale.

En résumé, le réalisme prétend *imposer* à l'esprit l'existence d'objets indépendants de lui : nous disons, au contraire, que de tels objets nous sont inaccessibles, mais que notre activité créatrice suffit pour nous donner des réalités différentes de nous, jouant absolument le même rôle, spéculativement et pratiquement, que les objets prétendûment indépendants par essence et cependant « connus »; que

le solipsisme ne peut être appelé faux, pas plus que l'idéalisme que, pour le différencier de celui-là, on pourrait nommer altruiste; que, dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'un acte que l'esprit peut assumer ou non, que c'est une question de *choix*, non de science. Nous croyons le réalisme faux, en ce sens qu'il interprète mal « la connaissance »; et nous reconnaissons, comme logiquement légitimes, et solipsisme et idéalisme altruiste, déclarant seulement nous prononcer pour le dernier et nous défendant de trouver *absurde* le premier. Choisir entre eux est une démarche *morale* : le concept de vérité n'a pas ici d'application.

La divergence entre le point de vue ordinaire de l'idéalisme et le nôtre est la suivante : nous présentons l'action de l'esprit dans « la connaissance » comme autonome, tandis que dans la théorie adverse de la connaissance cet acte apparaît comme hétéronome. L'affirmation de l'existence d'un non-moi y prend pour fondement métaphysique et pour justification ce non-moi lui-même (et des théories idéalistes comme celle de l'harmonie préétablie et comme celle de la vision en Dieu ne font que déplacer le point d'application de l'hétéronomie); d'après la thèse que nous défendons, cette affirmation, quoique ayant toujours même matière, a une autre forme, celle de l'autonomie, c'est-à-dire qu'elle est uniquement fondée sur une détermination du sujet qui peut l'accepter (idéalisme altruiste) ou la rejeter (solipsisme). Précisons davantage : chez les idéalistes qui admettent la réalité de la connaissance, l'affirmation de l'existence d'un non-moi ne se pose qu'en s'accompagnant d'un jugement implicite consistant à donner pour garant à cette affirmation la matière même qu'elle vient d'embrasser, à savoir l'existence de ce non-moi; chez nous, au moment où elle se pose, cette affirmation se reconnaît n'avoir d'autre garant qu'une démarche altruiste du sujet qui affirme. La *qualité* de l'affirmation (*matériellement* identique des deux parts) diffère : de là doivent résulter des divergences en psychologie et en métaphysique, mais aucune dans la vie pratique ni dans les sciences de la nature, parce que ni la vie pratique ni les sciences de la nature n'ont affaire à l'objectivement réel comme tel.

La distinction établie ci-dessus entre le caractère autonomique que prend dans la théorie que nous défendons l'affirmation du non-moi en général, et le caractère hétéronomique que revêt cette même affirmation dans les doctrines différentes, nous conduit à l'examen d'une dernière question qu'a soulevée M. Fouillée. Il s'agit du déter-

minisme absolu auquel nos prémisses nous contraindraient. Nous avons dit, après avoir conclu à l'existence en soi des états de conscience spontanée comme tels, que « l'homme, loin d'étreindre la réalité par la réflexion, est, au contraire, l'incessamment constitué, dans sa profondeur intime, par la série, sans commencement, ni fin, ni actualité à lui saisissables, des choses en soi, des réalités ». Et nous ajoutions : « Il n'est pas seulement agi, comme disait Malebranche, il est *fait*, sans pouvoir, au moment où il est ce qu'il est fait, savoir ce qu'il est fait[1] ». M. Fouillée fait suivre la citation de ce passage, de ces lignes : « Cette absolue détermination de notre existence profonde et en soi, dont « l'actualité » même nous est insaisissable dans le présent — sans parler de son passé ou de son avenir — l'appellera-t-on encore liberté? C'est la liberté de l'eau qui coule sans se connaître, des gouttes du fleuve héraclitéen que Cratyle déclarait ne pouvoir même nommer, tout nom étant un effort pour fixer ce qui fuit d'une fuite éternelle[2]. »

Ici il pourrait aisément y avoir malentendu. Cette détermination absolue ne concerne — le passage visé et son contexte le montrent — que la vie mentale en tant que constituée par la série des états de conscience comme tels, c'est-à-dire le domaine de la conscience pure, non celui de la connaissance, que nous en avons soigneusement distingué : cette distinction est même d'une importance capitale à nos yeux. Tant que l'on reste dans le domaine de la conscience proprement dite, qui est pour nous celui de la science vraie et unique, la vie mentale ne peut apparaître que comme « un flux incessant de choses en soi », dont le cours est *donné*, puisqu'il nous constitue et sur lequel on ne peut concevoir que nous ayons une action réelle. Mais sur cette existence profonde (et, pour l'entendement, inacessible) qu'elle recouvre, se pose une autre existence mentale, mobile aussi, caractérisée par la réflexion et ce que l'on nomme connaissance. Ce domaine de la connaissance, nous avons essayé d'établir précédemment que c'était celui non de l'appréhension passive d'un réel préexistant, mais celui de la création d'un réel qui, pour ne trouver place qu'en la durée, n'en mérite pas moins ce nom. Or dans ce second domaine, il *peut* y avoir liberté : c'est un point auquel nous n'avons pas touché dans nos études précédentes. Insistons ici sur cette possibilité.

1. Voir *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, p. 262.
2. Fouillée, *loc. cit.*, p. 30.

Dans le premier domaine, celui de la conscience proprement dite, la détermination du sujet est absolue, en ce sens que la question de la liberté du sujet ne peut même y être soulevée : comme il s'y confond avec son objet (ce qui produit la science vraie), le sujet ne peut s'apercevoir, bien loin de s'apercevoir libre; objet et sujet y sont entraînés dans une corrélativité réciproque telle qu'aucun ne peut être dit déterminant de l'autre sans que l'autre puisse et doive immédiatement être dit déterminant au même titre et dans la même mesure. En d'autres termes, le sujet ne peut même *simplement* s'y poser comme existant et par suite comme distinct de l'objet sans que le règne de la conscience pure et de la science vraie fasse place *ipso facto* au règne de la conscience réfléchie, c'est-à-dire de la création et de la soi-disant connaissance, de la science apparente. Mais, dans ce dernier, le sujet se pose *d'abord* et par conséquent la détermination réelle *peut* ne plus, comme tout à l'heure, appartenir aussi bien à l'objet qu'au sujet et réclamer ainsi un principe explicatif supérieur, un déterminant extrinsèque à tous deux : mais, vu la priorité d'existence du sujet qui s'est posé, il *peut* se faire qu'il ne faille pas remonter plus haut pour rendre compte de l'existence de son objet, que le sujet comporte en lui la cause adéquate de l'objet, n'ait besoin pour son action d'autre condition que lui-même, qu'il commence ici la série de la causalité, en un mot, qu'il soit, en tant qu'agissant, libre. Nous pensons donc que nos prémisses ne nous contraignent nullement de conclure à l'absolu déterminisme psychologique : la liberté reste *possible* dans la sphère de la conscience réfléchie. Nous réservons, pour notre part, la question de sa *réalité*, dont la discussion demanderait une étude spéciale.

Est-il besoin d'ajouter que l'autonomie de l'affirmation du non-moi, dont nous avons parlé plus haut, ne se confond pas avec la liberté? L'autonomie est une liberté *relative* : relative, dans le cas où nous l'avons posée, à un monde objectivement réel qui contraindrait logiquement ou causalement le sujet à l'affirmation du non-moi. C'est uniquement cette contrainte que nous croyons illusoire et c'est sa négation que nous entendons assumer quand nous parlons de l'autonomie du sujet dans la position du non-moi.

Nous croyons avoir rencontré toutes les objections que nous a opposées M. Fouillée : nous voudrions avoir satisfait un penseur qui défend avec tant de talent la bonne cause de l'idéalisme.

GEORGES REMACLE.

LA LOGIQUE DE HEGEL

LA SCIENCE DE L'ESSENCE

(*Suite* [1]).

L'essence est la négation de l'être immédiat; elle est, par suite, médiation absolue ou, ce qui revient au même, négativité absolue. En un sens, l'être est lui-même négatif ou exclusif; exclusif de la médiation ou du retour sur soi. C'est pour cela que son unité nous a paru définitivement incompatible avec la multiplicité de ses déterminations. Celles-ci demeurent en effet extérieures les unes aux autres et toutes ensemble restent extérieures au substrat qu'elles déterminent. Leur unité n'est au fond que l'unité du sujet qui les pense; elle est en nous, elle n'est pas dans l'être. L'être pur est donc, à proprement parler, extérieur à lui-même. En niant son immédiatité, en passant dans son contraire, l'essence, l'être ne fait par suite que rentrer en lui-même, que se donner une intériorité (*sich erinnern*). Dans son rapport à l'essence, l'immédiatité de l'être apparaît comme un passé, aboli et conservé tout à la fois; mais c'est un passé intemporel. L'essence n'est donc au fond que le retour de l'immédiat sur lui-même ou sa réflexion sur soi, et c'est ainsi qu'elle en est la négation. Dans son retour sur soi l'immédiat en effet cesse d'être tel; il se nie lui-même comme immédiat.

Si, dans sa totalité, la sphère de l'être constitue la première affirmation, le moment immédiat de l'idée, la sphère entière de l'essence en représentera le moment négatif; l'une sera la thèse et l'autre l'antithèse, leur unité et leur vérité : la négation de la négation

1. Voir les nos de la *Revue de métaphysique* de janvier et de mai 1894.

devra être cherchée dans une troisième sphère où s'absorberont à la fois l'être et l'essence : la sphère de la notion (*Begriff*).

La science de l'essence, comme celle de l'être, comprend trois parties. L'essence, après avoir supprimé l'être, se développe d'abord en elle-même indépendamment de son contraire qui s'y est absorbé. Mais, de même que, dans la sphère de l'être, la quantité a ramené la qualité d'où elle était sortie; de même l'essence doit ramener l'être. Dans la sphère du phénomène les deux contraires se retrouvent en présence et se mettent en rapport l'un avec l'autre. Toutefois ils ne se pénètrent encore que d'une manière incomplète; leur parfaite fusion, leur unité définitive qui est la notion ne se réalisera qu'à travers une dernière sphère : celle de l'actualité (*Wirklichkeit*).

ESSENCE

L'essence est la négativité absolue. Son être, son rapport immédiat avec soi, n'est que le retour de la négation sur elle-même. N'ayant rien hors d'elle-même qu'elle puisse nier, la négation se nie elle-même, puis nie cette première négation et cela à l'infini. Plus exactement, la négation absolue n'est telle que dans un retour sur soi-même qui n'admet à proprement parler ni commencement ni fin. Cette infinie négation de soi est en même temps identité avec soi : la négation n'étant elle-même que parce qu'elle nie. Il suit de là qu'en se niant elle-même l'essence ne sort pas d'elle-même, ne passe pas dans un contraire. Elle ne fait que rentrer en elle-même, que manifester son identité avec elle-même. Aussi est-elle soustraite au devenir. Son mouvement est tout intérieur; il n'est pas un passage hors de soi dans un au-delà (*Uebergehen*), mais plutôt un retour sur soi, une réflexion. L'essence n'existe d'ailleurs que dans et par ce mouvement; essence et réflexion sont deux noms différents d'une même détermination de l'idée.

L'essence comme négation immédiate de l'être semble, elle aussi, tout d'abord avoir une existence immédiate (*Daseyn*). Ainsi conçue, elle est un *quelque chose*, c'est-à-dire l'essentiel (*das Wesentliche*) dans son opposition à l'inessentiel (*das Unwesentliche*). Mais, dans l'état d'indétermination où l'essence demeure encore, toute distinction de l'essentiel et de l'inessentiel ne saurait être qu'arbitraire et subjective. D'ailleurs l'essence n'est pas seulement l'*autre* de l'être;

en tant que négativité absolue, elle est aussi bien l'*autre* d'elle-même. Elle nie à la fois l'immédiatité de l'être et sa propre immédiatité. Elle est ce qui n'a pas d'existence immédiate; et l'existence immédiate, de son côté, n'est pas seulement l'inessentiel (*das Unwesentliche*), mais ce qui n'a pas d'essence (*das Wesenlose*). En un mot, du point de vue de l'essence, l'être n'est plus l'être, mais seulement l'apparence (*Schein*). L'apparence c'est le rien déterminé et subsistant, c'est l'être explicitement nié, l'être qui n'est plus en soi ni pour soi, mais en et pour autre chose; et cette autre chose s'est ici produite comme essence.

Le point de vue que nous avons ici est celui du scepticisme antique et de l'idéalisme subjectif. Ces doctrines rabaissent l'être immédiat du sens commun au rang de pure apparence. Mais précisément parce qu'elles s'en tiennent là, leur négation de l'être demeure une déclaration toute platonique. Entre l'apparence et le sujet auquel elle apparaît, elles n'établissent aucune médiation ou, ce qui revient au même, relèguent cette médiation dans l'inconnaissable.

Par suite l'apparence qui, dans son inanité, contient toute la richesse des déterminations de l'être, subsiste en face du sujet comme un terme indépendant et irréductible. Elle tient en fait la place primitivement occupée par l'être et la remplit tout entière; elle est l'être lui-même sous cette réserve qu'elle n'est pas. Mais cette réserve, faite une fois pour toutes, reste par cela même sans conséquence et c'est en paroles seulement qu'on a dépassé le point de vue du sens commun.

L'apparence ainsi conçue s'oppose encore à l'essence comme un résidu de l'être. Ce résidu, si atténué qu'on l'imagine, s'affirme vis-à-vis de l'essence comme un *autre* indépendant ou tout au moins persiste dans l'essence elle-même comme une détermination qu'elle ne s'est pas donnée (le choc infini de Fichte). C'est là une illusion qu'il importe de dissiper. Il ne s'agit plus de prouver qu'en dehors de l'essence il ne saurait rien subsister de l'être; la démonstration est déjà faite. Il faut montrer seulement que les déterminations par lesquelles l'apparence semble se distinguer de l'essence appartiennent à l'essence elle-même. Or l'essence, comme réflexion absolue de la négation sur elle-même, doit ramener le moment de l'immédiatité. En se niant elle-même, elle affirme l'être et, par suite, toutes les déterminations de l'être. Cependant l'être ainsi affirmé n'est plus

ce qu'il est dans sa sphère propre; il n'est plus l'immédiat pur et simple, mais l'immédiat qui sort de la médiation ou l'immédiat médiatisé. Il n'est plus l'être en soi et pour soi, mais l'être comme moment: comme moment de l'essence ou de la négativité infinie. Il est l'immédiatité de la négation, la subsistance du rien, en un mot il est l'apparence. L'apparence n'est donc pas l'apparence de l'être dans l'essence, mais plutôt l'apparence absolue ou l'apparence de l'essence en elle-même.

L'apparence c'est la réflexion, mais la réflexion encore implicite; la réflexion dont les différents moments sont comme concentrés dans leur unité immédiate ou, si l'on veut, la réflexion irréfléchie. Cet état immédiat de la réflexion est contradictoire à sa notion. Elle doit s'en dégager et devenir réflexion explicite. Ses divers moments doivent se distinguer les uns des autres, se donner une indépendance relative et rentrer dans leur unité: mais dans une unité réfléchie et médiate.

La réflexion absolue, en tant que retour infini de la négation sur elle-même est à la fois négation de la négation et identité de la négation avec soi. Sous le premier rapport la négation passe dans son contraire, mais sous le second elle ne sort pas d'elle-même. Il y a donc à la fois : passage et suppression du passage; devenir et négation du devenir. Le devenir qui, dans la sphère de l'être, affectait la forme d'un mouvement rectiligne, s'infléchit pour ainsi dire en cercle et revient indéfiniment sur lui-même. C'est ainsi qu'il est réflexion. Dans sa réflexion sur soi la négation est elle-même en se niant et parce qu'elle se nie, elle est et n'est pas elle-même: elle se donne une immédiatité et un être, mais une immédiatité médiate et un être explicitement déterminé comme néant. C'est là l'*être posé das Gesetztseyn*) et la réflexion en tant qu'elle le produit est position (*Setzende Reflexion*). Poser n'est-ce pas en effet affirmer et nier tout à la fois, conférer à ce qu'on pose un être qui n'est pas l'être.

En tant que position, la réflexion n'a encore qu'une existence immédiate. Elle n'existe en effet que dans le posé. Elle n'est que la négativité dont il est affecté. Elle n'a pas de contenu propre: elle est comme si elle n'était pas, en un mot elle se supprime elle-même. Elle n'acquiert de contenu propre et par suite de réalité qu'en tant qu'elle nie sa propre négativité ou qu'elle restitue au posé une sub-

sistance indépendante. Elle devient alors elle-même présupposition (*Voraussetzende Reflexion*). La présupposition c'est la position qui se nie comme telle. Le présupposé est quelque chose que la réflexion ne crée pas, mais qui lui est donné, qu'elle trouve devant elle et sur quoi elle s'exerce. Dans ce présupposé elle peut poser quelque détermination qui lui soit propre et devenir position réelle ou déterminée. Ainsi toute position est au fond en même temps présupposition.

Inversement toute présupposition est position. Le présupposé n'est tel que comme point de départ de la réflexion; qu'en tant qu'elle s'y applique et y pose quelque détermination. Son immédiatité est toute relative et relative à la réflexion. Elle-même la lui confère en le déterminant. Ce n'est qu'un aspect de l'acte par lequel elle le détermine. Position et présupposition ne sont que deux moments abstraits d'une seule et même réflexion. Celle-ci n'est réflexion achevée, réflexion en soi et pour soi que comme unité de l'une et de l'autre.

En tant que simple présupposition, la réflexion se sépare du présupposé. Elle se l'oppose comme son *autre* et, par suite, se donne à elle-même une existence indépendante. Elle devient ainsi réflexion extérieure (*äussere Reflexion*). La réflexion extérieure a devant soi une donnée, une existence immédiate qu'elle détermine. Cette existence immédiate apparaît comme la condition de son exercice; condition qui lui est imposée du dehors, qu'elle n'a pas posée elle-même. D'ailleurs la détermination que la réflexion confère à cet être immédiat demeure, elle aussi, extérieure au déterminé. Il n'en est pas intérieurement affecté et reste après ce qu'il était avant. La réflexion la pose en lui, mais elle ne l'y pose que pour elle-même. C'est pour le déterminé une dénomination intrinsèque. « Cette réflexion extérieure est le syllogisme dont les deux extrêmes sont l'*immédiat* et la *réflexion sur soi*; le moyen est leur relation, l'immédiat déterminé; mais de telle sorte que l'une de ses parties, l'immédiatité, appartienne seulement à l'un des extrêmes, et l'autre partie, la détermination ou la négation, seulement à l'autre extrême. »

C'est sous cet aspect particulier de la réflexion extérieure que le sens commun se plaît à considérer la réflexion en général. Elle n'est pour lui que l'activité d'un sujet pensant qui s'exerce, sans le modifier intérieurement, sur un objet donné. Cette réflexion sans doute

détermine l'objet, mais les déterminations qu'elle lui donne n'existent que pour le sujet, n'ont hors de lui aucune réalité. Or l'extériorité n'est qu'un moment abstrait de la réflexion. Loin que celle-ci se réduise à une manière toute subjective de considérer les choses réelles, elle en est, au premier chef, une détermination interne. C'est elle qui constitue leur essence; c'est parce qu'elles la contiennent qu'elles sont réelles, qu'elles diffèrent de l'être pur, c'est-à-dire de la pure apparence. D'ailleurs il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans la sphère de l'essence et de la réflexion abstraites. Nous ignorons encore ce que peuvent être une chose, un objet ou un sujet. Ces déterminations de l'idée ne se produiront que plus tard. Ce que nous avons ici c'est seulement la réflexion extérieure comme telle, la réflexion qui s'est déterminée comme distincte de sa présupposition et s'est mise en relation avec elle comme avec son *autre*.

Mais, ainsi que nous l'avons établi tout à l'heure, la position et la présupposition ne sont que deux moments d'une seule et même réflexion. L'une et l'autre sont inséparables. La réflexion pose dans le présupposé, c'est-à-dire le déterminé, mais celui-ci n'existe comme tel que pour la réflexion et dans la mesure où elle le détermine.

La réflexion se révèle ainsi comme réflexion déterminante (*Bestimmende Reflexion*). La réflexion déterminante présuppose l'immédiat, mais cet immédiat n'est tel que dans sa détermination même. Il est immédiat, en tant que réfléchi; il est l'immédiatité que la réflexion se donne à elle-même. D'ailleurs en absorbant l'immédiat la réflexion s'absorbe en lui. Elle lui devient intérieure et immanente et n'est plus désormais que sa réflexion propre.

La réflexion déterminante pose l'être, mais l'être en tant que réfléchi, en tant qu'immédiatité de la réflexion elle-même, or cet être est l'essence.

L'immédiatité de l'essence n'est plus exclusive de la médiation. Elle la contient comme supprimée. Elle ne l'a plus devant elle, mais c'est parce qu'elle l'a en elle. Si les déterminations de la réflexion (*Reflexions-Bestimmungen*) ou, comme Hegel les appelle également, les essentialités (*Wesenheiten*), sont affranchies de la négation, c'est qu'elles se la sont incorporée. Elles subsistent hors du devenir dans une inaltérable égalité avec soi; mais c'est parce qu'elles enveloppent leur contraire et que, dans leur rapport avec lui, elles ont à la fois l'un des termes avec le rapport entier.

L'essence, dans son rapport immédiat avec elle-même, est l'iden-

tité. L'identité, c'est l'*être*, mais l'*être* réfléchi ou l'*être* de la réflexion. Si l'être pur est l'affirmation pure, l'identité est l'affirmation comme réaffirmation, le retour de l'affirmation sur elle-même à travers la négation. L'identité contient donc son contraire comme supprimé. Ce contraire c'est la négation, le *non-être*, mais le *non-être* essentiel ou réfléchi, c'est-à-dire la différence. L'identité a donc pour moments elle-même et la différence. Elle est le rapport de ces deux termes concentré dans son moment affirmatif.

La différence dans l'identité est une différence par laquelle rien n'est différencié; par suite une différence qui se nie elle-même, ou qui diffère d'elle-même, c'est-à-dire précisément la différence absolue. Or cette différence absolue, dans son rapport négatif avec elle-même, reste ce qu'elle est, c'est-à-dire la négation essentielle. Elle y est par suite identique à elle-même, c'est-à-dire aussi bien la différence affirmée que la différence supprimée. En tant qu'affirmation de soi la différence devient elle-même le rapport entier et l'identité descend au rang de moment subordonné et supprimé.

D'autre part, en tant que l'identité et la différence sont l'une et l'autre au même titre affirmation de soi et négation de son contraire, chacune d'elles cesse d'être absolument elle-même. L'identité est aussi bien différence et la différence identité. Chacune en effet est identique à elle-même et diffère de l'autre. En d'autres termes, l'identité et la différence ne sont plus que relatives et les deux termes du rapport cessent d'être à proprement parler deux contraires. Ils sont désormais simplement distincts (*Verschieden*) et parfaitement indifférents l'un à l'autre.

Les termes distincts ont cessé de se réfléchir l'un sur l'autre. Ils ne sont plus en rapport que pour un troisième terme auquel ils demeurent étrangers. Ce troisième terme c'est leur réflexion qui s'est en quelque sorte retirée d'eux. Cette réflexion devenue extérieure aux termes dont elle est la réflexion est la comparaison. C'est dans la comparaison seule que les termes distincts sont encore identiques et différents, c'est-à-dire que leur rapport subsiste.

L'identité et la différence sont ici proprement l'identité et la différence spécifique des scholastiques. Hegel les désigne par les termes de *gleichheit* et *ungleichheit* qui n'ont pas d'équivalents français dans le sens précis où il les entend. Les termes d'égalité et d'inégalité ont une signification trop strictement quantitative; ceux de ressem-

blance et de dissemblance désignent non les concepts abstraits que nous avons ici, mais plutôt leurs déterminations concrètes.

L'identité et la différence comme moments de la réflexion extérieure sont extérieures à elles-mêmes et respectivement extérieures l'une à l'autre. L'identité n'est pas l'identité d'elle-même, mais celle des termes distincts; et de même la différence. D'autre part, quoique coexistant dans ces termes, l'identité et la différence demeurent indifférentes l'une à l'autre. Les termes sont à la fois identiques et différents, mais non du même point de vue : identiques en ceci, ils sont différents en cela. L'identité et la différence que pose la comparaison s'ajoutent ainsi simplement à la distinction des termes du rapport, et loin de la constituer la présupposent. La réflexion extérieure au lieu d'expliquer la distinction s'explique par elle. Elle n'est donc qu'une apparence, et ce qui apparaît en elle c'est la réflexion immanente des termes distincts.

Dans leur réflexion immanente les termes distincts sont encore à la fois identiques et différents; mais leur identité et leur différence ont cessé d'être extérieures l'une à l'autre. Elles se sont compénétrées et c'est ainsi qu'elles ont pénétré les termes eux-mêmes. Ceux-ci sont identiques et différents précisément du même point de vue. Ils sont leur identité dans leur différence et leur différence dans leur identité. Ils ne sont plus simplement distincts et indifférents l'un à l'autre; ils sont opposés (*entgegensetzt*) et leur rapport est l'opposition (*Gegensatz*). Toute distinction enveloppe une opposition. L'opposition est la vérité de la distinction et la réflexion immanente la vérité de la réflexion extérieure.

Immédiatement les termes de l'opposition sont deux termes simplement distincts en qui l'opposition est posée, par exemple le chaud et le froid (en tant que sensations). Chacun peut être conçu sans son contraire, encore qu'en s'affirmant il nie implicitement son contraire. Chacun peut être pris comme *positif*, et l'autre par suite devient *négatif*. Mais ils ne sont encore mis en rapport que par la comparaison ou la réflexion extérieure. Or si la vérité de la distinction est l'opposition, si la première n'existe et n'est intelligible que par la seconde, le rapport du positif et du négatif ne doit pas rester extérieur et indifférent à ses termes. Ils doivent être opposés en soi, chacun doit contenir l'autre et son rapport négatif avec l'autre : tels le haut et le bas, la droite et la gauche. Ici chacun des termes con-

tient le rapport entier; néanmoins s'ils ont cessé d'être indifférents au rapport, ils le sont encore à leur détermination comme termes de celui-ci et la positivité peut être encore indifféremment attribuée à l'un ou à l'autre.

Pour que la réflexion leur devienne réellement immanente, il faut que cette dernière extériorité disparaisse; que chaque terme soit, pris en soi, positif ou négatif. Tels l'actif et le passif d'un commerçant, la justice et l'injustice, le bien et le mal, la vérité et l'erreur. Chacun des termes contient l'autre en même temps qu'il l'exclut et par cela même qu'il l'exclut, et chacun a en lui-même indépendamment de l'autre sa complète détermination. Chacun en étant simplement lui-même est, par ce seul fait, terme du rapport et a sa place déterminée dans le rapport. Celui-ci s'est en quelque sorte donné dans chacun de ses termes une substance, une existence en soi et pour soi. Le positif et le négatif sont les déterminations de la réflexion (l'identité et la différence), mais pleinement développées et parvenues à la subsistance indépendante (*Selbstständigkeit*).

Les déterminations de la réflexion ont été formulées en propositions appelées axiomes logiques. Au fond, toutes les catégories de l'idée logique pourraient donner lieu à des propositions semblables. On dit : Toute chose est identique à elle-même; on pourrait dire aussi bien : Toute chose est, a une qualité, une quantité, etc. D'une manière générale chaque catégorie est applicable à *toute chose* et les axiomes logiques n'expriment que la possibilité d'appliquer les catégories de la réflexion. En ce sens, ils sont vrais, mais ils deviennent faux et contradictoires quand on les entend d'une manière exclusive. Le principe d'identité A est A est juste sans doute, mais son contenu est contradictoire avec sa forme. Il est une proposition, c'est-à-dire une affirmation, et par cette affirmation rien en réalité n'est affirmé. Dans la proposition A est A le premier A est sujet et le second attribut. Or le sujet en général diffère de l'attribut en général. Comme proposition, le principe d'identité a deux termes, comme affirmation de l'identité il n'en a qu'un seul.

Le principe de contradiction A n'est pas non A n'est que le principe d'identité énoncé sous forme négative. D'autre part, on peut de *toute chose* en général affirmer la différence aussi bien que l'identité; on a alors ce principe : Toutes choses sont différentes. Ce principe contredit le principe d'identité, car en tant qu'engagé dans le rapport de différence un terme n'est plus précisément ce qu'il est dans

son identité abstraite avec soi. Leibniz a entendu le principe de différence comme affirmation non de la différence pure, mais d'une différence déterminée et déterminée comme qualité principe des indiscernables. Mais, prise en ce sens, la proposition ne comporte aucune justification logique.

Le principe du milieu exclu, A est B ou *non* B nie l'indifférence d'un terme quelconque à l'égard de l'opposition. Pris en un sens absolu, il se contredit immédiatement lui-même. En effet, le sujet de proposition disjonctive, en tant qu'il n'est encore déterminé ni comme positif ni comme négatif, est lui-même ce troisième terme que la proposition exclut.

« Chacun (des termes de l'opposition) a sa subsistance par soi (*Selbstständigkeit*) par cela qu'il a en lui son rapport à son autre moment; il est ainsi l'opposition entière enfermée en soi. En tant qu'il est ce tout, chacun est médiatisé avec soi par son *autre* et le contient. Mais il est d'autre part médiatisé avec soi par le non-être de son autre : c'est ainsi qu'il est unité existant pour soi et exclut de soi son autre.

En tant que la détermination de la réflexion subsistant par soi (*Selbstständige Reflexions Bestimmung*), sous le même rapport où elle contient l'*autre* et par cela subsiste par soi, exclut cette *autre*; elle exclut de soi, dans sa subsistance par soi, sa propre subsistance par soi. Celle-ci consiste en effet à contenir en soi la détermination opposée et par cela à n'être plus une relation à quelque chose d'extérieur, mais à être aussi bien immédiatement soi-même et à exclure de soi la détermination négative. Ainsi elle est la contradiction.

La différence en général est déjà *en soi* la contradiction. Elle est en effet l'unité de termes qui n'existent qu'en tant qu'ils ne sont pas un et la séparation de termes qui ne sont séparés que dans une seule et même relation. Mais le positif et le négatif sont la contradiction *posée* parce qu'en tant qu'unités négatives, ils se posent eux-mêmes et que chacun par là est la suppression de lui-même et la position de son contraire.

Pour comprendre ceci il faut se rappeler que nous avons ici le positif pur et le négatif pur; non un positif et un négatif déterminés. Il est clair alors que chacun de ces termes est contradictoire en soi. Le positif doit être positif en soi, c'est-à-dire en dehors de son rapport avec le négatif sans cela il serait indifférent à sa positivité ; mais, en tant que pur positif, il n'est que la négation du négatif. La

contradiction est évidente. Cette contradiction est celle de la réflexion. La réflexion est pure médiation; ses déterminations sont des relations pures, sans substrat, sans termes. Ce qui vient d'être démontré, c'est que de semblables relations sont inintelligibles. La réflexion constate sa propre inanité et se supprime elle-même. La science de l'être a démontré que la vérité n'est point dans l'immédiat, la dialectique de l'essence prouve qu'elle n'est pas davantage dans la pure médiation. Elle ne saurait donc plus être cherchée que dans leur unité. L'immédiat que la réflexion avait nié est ramené par elle. Elle le ramène en tant qu'elle se supprime elle-même. Elle l'implique comme condition de ses propres déterminations. En tant que ramené par la réflexion, il est posé ou médiatisé, il est lui-même un moment de réflexion; mais il est posé comme non posé. Il constitue ainsi la dernière détermination de la réflexion; celle de la réflexion supprimée. Cet immédiat n'est pas relation, mais il n'est pas non plus indifférent à la relation. Il est ce par quoi la relation existe; ce par quoi les termes de celle-ci sont à la fois rapprochés et opposés. C'est le *fondement* ou la *raison d'être* (*Grund*).

Toute détermination de l'essence et par suite toute détermination en général a son fondement ou sa raison d'être. L'essence est *en soi* déjà la raison d'être. Ce qui nous a fait passer de l'être à l'essence c'est l'impossibilité constatée de trouver dans l'être pur la raison de ses déterminations. Mais si l'essence est raison d'être, elle ne l'est d'abord qu'en soi ou implicitement. Elle ne se produit immédiatement que comme l'*autre* de l'être ou comme médiation pure.

C'est seulement au terme de son procès dialectique qu'elle manifeste ce qu'elle est en soi. « La médiation pure est pure relation sans termes dont elle soit la relation (*reine Beziehung ohne Bezogene*) ». En un mot les déterminations de l'essence sont les formes vides de la médiation, une médiation par laquelle rien n'est médiatisé. « Le fondement est la médiation réelle parce qu'il contient la réflexion comme supprimée. Il est l'essence qui, à travers son non-être, retourne en soi et se pose. Dans ce moment de la réflexion supprimée, le posé reçoit la détermination de l'immédiatité; il est déterminé comme identique avec soi en dehors de la relation et de sa propre apparence. Cet immédiat, c'est l'être rétabli par l'essence, le néant de la réflexion par lequel l'essence se médiatise. »

PASSAGE AU PHÉNOMÈNE

La vérité n'est ni l'être ni l'essence, mais l'unité de l'être et de l'essence. Cette unité est le fondement ou raison d'être. Mais dans cette catégorie, l'unité n'est encore qu'immédiate et indéterminée. La raison d'être qui s'est produite tout à l'heure n'est que la raison d'être abstraite, la raison d'être en général. Les deux sphères de l'être et de l'essence ont en elle un premier point de contact; leur entière pénétration ne s'est pas encore accomplie.

Le fondement n'existe comme tel que dans son rapport avec ce qu'il fonde (*Grundbeziehung*). Le fondé comme tel est un immédiat dont on part. C'est lui qui pose le fondement, mais de telle sorte que cette position se réduise à une pure apparence et que lui-même au contraire soit posé par le fondement. Les deux termes contiennent l'essence comme réflexion sur soi à travers son contraire, mais dans le fondement l'essence se pose comme non posée et la réflexion se supprime elle-même. L'essence est donc à la fois dans les deux termes; elle constitue leur unité positive; le fait que chacun se continue dans l'autre. Elle est ainsi le support passif de la relation (*Grundlage*); mais, considérée sous cet aspect, elle n'est pas le fondement (*Grund*). Toutefois elle est dans le fondement et elle y a une subsistance immédiate indépendante du rapport; logiquement antérieure à celui-ci.

Ici pour la première fois l'essence apparaît comme substrat de la médiation. Dès lors la médiation en général prend une signification nouvelle. L'essence cesse de se confondre avec le mouvement même de la réflexion; elle est en quelque sorte l'élément où il se produit et qui le rend possible. Les déterminations de la réflexion cessent de flotter pour ainsi dire dans le vide et trouvent dans l'essence un support.

En tant que distinctes de leur substrat elles constituent la forme, et le substrat dans son opposition avec la forme n'est plus à proprement parler l'essence, mais seulement la matière (*die Materie*). La matière c'est l'essence qui s'est déterminée comme indéterminée, comme indifférente à la détermination. Les deux moments de l'essence : la négativité et l'identité avec soi, se sont séparés l'un de l'autre : l'un est devenu la forme, l'autre la matière. La détermination comme forme est indifférente à ce qu'elle détermine, la subsis-

tance, comme matière, est indifférente à la détermination dont elle est la subsistance. Dans leur indépendance réciproque chacun des deux termes s'étend au delà de l'autre et pour ainsi dire le déborde : la matière peut recevoir plusieurs formes et la forme s'appliquer à diverses matières.

Il est vrai que, dans leur isolement, la matière et la forme ne sont que des abstractions. Chacune d'elles présuppose l'autre et ne se réalise que dans l'autre. Chacune, prise en soi, se contredit elle-même. La forme est nécessairement la forme d'une matière. De même la matière ne saurait être que la matière d'une forme. Leur vérité n'est donc que dans leur unité : la matière formée et la forme matérialisée, c'est-à-dire le contenu (*Inhalt*). Le contenu c'est la matière, mais la matière pénétrée et façonnée par la forme.

Le contenu c'est l'essence revenue à son unité à travers le moment de la scission. Toutefois, l'unité de la matière et de la forme n'est plus ce qu'elle était dans l'essence indéterminée. Celle-ci était l'unité positive ou immédiate des deux termes. Ils n'avaient pas encore été distingués et leur unité ne pouvait apparaître comme détermination ou limitation réciproque. L'unité que nous avons ici est au contraire une unité négative ou médiate. En rentrant dans cette unité les deux termes se déterminent réciproquement. L'indifférence qui s'est produite tout à l'heure persiste en un certain sens dans le résultat qui la supprime. Ce résultat contient la matière et la forme, mais niées et limitées l'une par l'autre. Ce n'est plus l'unité de la matière en général et de la forme en général, mais bien leur unité concrète, celle d'une certaine matière et d'une certaine forme. L'essence comme contenu, c'est l'essence déterminée.

Le contenu est l'unité de la matière et de la forme, mais dans la détermination de matière. Il est en soi plutôt matière que forme. Il est ce qu'était tout à l'heure l'essence comme unité positive des deux termes de l'opposition. Il est seulement l'essence déterminée, une certaine essence. Il s'oppose par suite de nouveau à la forme et les moments de celle-ci sont ici la forme elle-même et la matière. Dans le contenu, la matière et la forme se sont identifiées en ce sens qu'elles s'impliquent réciproquement, que chacune est déterminée par l'autre, que la matière ne peut avoir que cette forme, et la forme que cette matière. Néanmoins, il est toujours possible de les distinguer par abstraction l'une de l'autre et c'est ce qui différencie le contenu comme tel ou comme essence déterminée de l'être immé-

diat. Cette abstraction est une réflexion et, semble-t-il, une réflexion extérieure au contenu. Cependant cette extériorité n'est qu'apparente. La forme qui s'oppose au contenu n'est que sa réflexion immanente; c'est elle qui le constitue comme essence. Il s'est produit d'ailleurs comme unité négative des déterminations de la forme qui s'oppose ici à lui (forme et matière). Par rapport à ces déterminations, il est donc fondement; puisque le fondement en général est l'unité négative des déterminations de l'opposition. Le contenu est fondement ou, ce qui revient au même, le fondement est un contenu, une essence déterminée. Le fondement qui se produit ici est le fondement déterminé (*der bestimmte Grund*).

Le fondement déterminé est d'abord fondement formel. Si dans la relation du fondement au fondé telle qu'elle s'est produite plus haut à l'essence indéterminée qui constituait l'unité positive des deux termes, nous substituons l'essence déterminée ou le contenu, il vient ceci : un même contenu est posé deux fois, une fois comme fondé et l'autre comme fondement; d'abord comme fait immédiat qu'il s'agit d'expliquer, puis comme explication de ce fait. Par exemple, la terre attire les corps parce qu'elle est douée d'attraction. Il est clair que l'attraction n'est que le fait à expliquer présenté comme explication, l'immédiat revêtu d'une forme réfléchie. Une semblable raison est suffisante en ce sens que, le principe accordé, la conséquence est nécessaire. Mais elle est illusoire en ce sens que le principe ne diffère pas de la conséquence et que la régression de celle-ci à celui-là est purement verbale. La seule vérité que contienne cette explication se réduit à ceci : que l'immédiat ne vaut pas par lui-même, qu'il doit être posé par la réflexion ou expliqué; mais elle-même ne l'explique pas.

Pour que le fondement soit réel (*reeller Grund*) ou que l'explication explique quelque chose, il faut que la forme pénètre le contenu; que celui-ci ne soit plus absolument le même dans ses deux déterminations, comme fondement et comme fondé. La raison pour laquelle la pierre tombe est sa pesanteur. Ici nous avons une raison réelle. La pierre ne tombe pas précisément en tant que pierre, mais en tant que pesante. Le fait immédiat contient le fondement, mais il contient plus que lui. Le fondement n'est plus qu'une partie du fondé. L'explication consiste à isoler cette partie, à dégager ainsi l'universel du particulier. Précisément pour cela le rapport, pris en soi, devient insuffisant, demeure indéterminé. On ne voit pas immédiatement

quelle détermination du fondé constitue le fondement. Le rapport lui-même (*Grundbeziehung*) doit être posé. Il requiert une raison d'être qu'il ne contient pas.

Le fondement complet ou suffisant (*der Vollständige Grund*) est l'unité du fondement formel et du fondement réel. Comme le premier il est suffisant par soi. Comme le second il explique réellement le fait immédiat. J'ai observé que divers corps pesants tombaient, un nouveau corps qui n'a de commun avec les précédents que la pesanteur tombe également. Sa pesanteur est la raison et la raison suffisante de sa chute. Ici le même fait, la liaison de la pesanteur (sensation d'effort) et de la chute, est présenté deux fois : comme fait immédiat (dans le fondement) et comme réflexion d'un terme sur l'autre (dans le fondé). Mais cette fois la différence n'est plus purement arbitraire ou verbale. Dans le premier cas la liaison est en effet immédiatement donnée. Dans le second cette liaison déjà reconnue permet de concevoir la chute comme amenée ou posée par la pesanteur.

La liaison de la pesanteur et de la chute est prise en soi, ce qui fait que la chute a pour raison la pesanteur ; elle n'est pas elle-même la raison, mais ce par quoi celle-ci est raison. En elle-même c'est une donnée immédiate indifférente au rapport qu'elle sert à établir. C'est là ce qu'on peut appeler la *condition* (*Bedingung*) et le fondement complet est le fondement conditionné.

Ainsi le fondement présuppose la condition. En elle il se réfléchit sur lui-même et c'est elle qui constitue son *être en soi*, son être comme terme du rapport, en dehors du rapport. Cependant, elle-même semble d'abord indifférente à cette médiation. Elle est condition ; mais c'est là pour elle une dénomination extrinsèque. Le rapport qui s'appuie sur elle ne l'affecte point. Peu lui importe d'être ou non condition ; cette détermination n'ajoute rien à son être. Elle-même, d'autre part, est sans raison d'être et sans condition ; elle est l'inconditionné. Toutefois elle n'est encore telle que par rapport à la médiation qu'elle conditionne et à laquelle elle demeure indifférente. C'est l'inconditionné relatif (*das relativ Unbedingte*).

Cette indifférence de la condition n'est toutefois qu'une pure apparence. Dans son extériorité à la médiation, elle est l'immédiat comme tel, l'être dans son opposition primitive à l'essence. Or l'être s'est supprimé lui-même. Il est passé dans l'essence. Il ne peut plus subsister comme être pur, mais seulement comme unité de lui-même et de l'essence ; comme existence de l'essence ou de la médiation.

Loin donc que la médiation où elle entre soit pour la condition une détermination indifférente, elle est au contraire son essence même.

L'être n'existe que pour être condition, que comme moment de la médiation, c'est-à-dire ici de la raison d'être. La condition est l'*être en soi* de celle-ci et a en elle son *être pour soi*. C'est une seule et même réflexion qui, implicite ou latente dans la condition comme telle, se produit au dehors dans la raison d'être. L'unité de la condition et de la raison d'être, c'est l'unité absolue de médiation, mais d'après tout ce qui précède, c'est aussi bien l'unité de la médiation et de l'immédiat. C'est en un mot l'inconditionné absolu (*das absolut Unbedingte*). Cet inconditionné est tel, non parce qu'il exclut de lui la médiation, mais tout au contraire parce qu'il la contient en lui et que, se médiatisant lui-même, il n'est plus médiatisé par un autre, par une réflexion qui lui serait extérieure.

L'inconditionné c'est la sphère entière de l'être qui est aussi bien désormais celle de l'essence ou de la médiation. Toute existence est à la fois immédiate et médiate. Elle a ses conditions et sa raison d'être et n'est donnée que par elles. Elle-même est en même temps condition et raison d'être à l'égard d'autres existences. Elle n'est ainsi qu'un anneau dans la chaîne infinie des médiations. D'autre part, elle est aussi bien l'inconditionné ou la médiation supprimée. En tant qu'elle est, elle a cessé d'être assujettie à des conditions et d'avoir une raison. Celles-ci se sont absorbées en elle et ne sont plus que ses moments. Les rapports sont renversés et c'est elle-même qui les conditionne. Ses conditions et sa raison sont parce qu'elle est; c'est elle qui les a posés en se posant comme existence et, médiatisée par eux, elle n'est en définitive médiatisée que par elle-même. L'existence comme unité de l'être immédiat et de la médiation; comme affranchie de la médiation précisément parce qu'elle en est sortie, n'est plus l'existence immédiate comme telle (*Daseyn*), mais l'existence de l'essence, d'une chose qui, en dehors de son être immédiat, possède une essence ou, mieux, est une essence déterminée; pour désigner cette existence, Hegel emploie un terme nouveau : *Die Existenz*. Dans la suite, lorsqu'il nous paraîtra nécessaire de préciser le sens du terme *existence*, nous le ferons suivre du mot allemand entre parenthèses.

Une remarque nous semble ici indispensable. La notion de l'existence (*Existenz*) implique que celle ci sort de ses conditions et de sa raison d'être, mais qu'elle est aussi bien la condition de ses condi-

tions et la raison de sa raison. Ces deux points de vue s'imposent également et sont également essentiels. Or on peut être tenté de confondre l'opposition de ces points de vue avec l'opposition reconnue par Aristote entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de l'être. L'existence serait première dans l'ordre de la connaissance; la condition dans l'ordre de l'être. Nous ne voulons pas nier qu'il y ait entre la pensée de Hegel et celle d'Aristote une certaine analogie et même un rapport plus profond qu'il serait trop long de déterminer ici en détail; nous croyons néanmoins qu'il faut se garder de les confondre. D'une part nous n'avons pas encore ici la distinction de l'être et du connaître. Celle-ci ne se produira que plus tard. D'autre part, la condition et la raison d'être telles qu'elles se présentent ici n'ont rien en soi de supérieur à l'existence elle-même. Elles aussi sont des existences; elles aussi sont à la fois immédiates et médiatisées. Si l'on considère la totalité des existences, il est évident qu'elle enveloppe la totalité de la médiation. Si l'on prend au contraire à part une existence déterminée, on peut sans doute la considérer comme une résultante, comme une conséquence de données antérieures et indépendantes. Mais celles-ci, prises en soi, sont elles aussi des existences; elles n'ont d'autre titre à l'indépendance que ne possède aussi bien celle que nous avons considérée d'abord. Il est donc aussi légitime d'attribuer l'indépendance à celle-ci et de considérer les autres (ses conditions) comme des moyens précisément employés pour la produire, qui, loin de l'expliquer, ne s'expliquent que par elle. En un mot la marche de l'existence à ses conditions est aussi bien régressive que progressive, analytique que synthétique.

LE PHÉNOMÈNE

« L'essence doit apparaître.

L'être est l'abstraction absolue; cette négativité n'est pas pour lui quelque chose d'extérieur, mais il est l'être et rien que l'être seulement en tant qu'il est cette négativité absolue. A cause d'elle il est seulement comme être qui se supprime lui-même et est essence. La théorie de l'être a pour contenu cette première proposition : *L'être est essence.* Cette seconde proposition : *L'essence est être*, résume la première partie de la théorie de l'essence. Mais cet être avec lequel l'essence s'identifie est l'être essentiel, l'existence (*die Existenz*);

un *être sorti* (*ein Herausgegangenseyn*) de la négativité et de l'intériorité.

Ainsi apparaît (*erscheint*) l'essence. La réflexion est l'apparence (*Schein*) de l'essence en elle-même. Ses déterminations sont strictement enfermées dans l'unité, n'existent que comme posées et supprimées; ou encore elle n'est que l'essence immédiatement identique à elle-même dans son *être posé* (*Geseztseyn*). Mais en tant que cette essence est fondement (*Grund*), elle se détermine réellement, par sa réflexion qui se supprime elle-même ou revient sur elle-même; lorsqu'ensuite, dans la réflexion du fondement, cette détermination ou l'*être autre* (*Andersseyn*) du rapport de raison se supprime et devient existence, les déterminations de la forme (*Formbestimmungen*) y trouvent un élément de subsistance indépendante. Leur apparence s'achève en phénomène (*Ihr Schein vervollständigt sich zur Erscheinung*).

Le phénomène c'est l'essence dans son extériorité; l'essence manifestée par l'être pur, c'est l'apparence (*Schein*), mais l'apparence comme réalité, l'apparence consistante et réglée, reconnue comme contenant tout le positif de l'existence. L'existence est implicitement phénomène; mais elle ne se produit pas tout de suite sous cet aspect. Elle a *en soi* la phénoménalité, mais celle-ci n'y est pas immédiatement *posée*. La dialectique de l'existence est précisément le processus par lequel elle se détermine comme phénomène.

Tout d'abord l'existence, en tant qu'elle contient la négativité de la réflexion, est l'unité négative de ses moments (immédiatité et médiation). Ces deux moments se déterminent ou se limitent réciproquement et elle-même est nécessairement une existence déterminée ou un existant (*Ein Existirendes*). L'existant c'est la *Chose* (*das Ding*). La chose est ce qui, dans la sphère de l'existence réfléchie, correspond à un *quelque chose* (*Etwas*) ou à la détermination de l'existence immédiate. Mais si le *quelque chose* peut, par abstraction, être distingué de son être la chose, est immédiatement distincte de son existence (*Existenz*). Celle-ci n'est que la présence de la chose au sein de l'être pur (*Daseyn*); ou de l'immédiatité sensible. C'est, si l'on veut, une portion de celle-ci rapportée à la chose; conçue comme le signe qui la manifeste. La chose est, par opposition, l'essence supra-sensible et mystérieuse où cette portion du sensible trouve son unité et sa réflexion; unité et réflexion complètement indéterminées d'ailleurs. « L'existence comme telle dans le moment de sa médiation contient

cette différenciation : la différence de la *chose en soi* (*Ding an dich*) et de l'existence extérieure (*äusserliche Existenz*). »

La chose en soi c'est l'existant en tant qu'en lui la médiation s'est supprimée; l'existant comme inconditionné. L'existence extérieure c'est la médiation, la totalité des conditions. Hors de son rapport avec la chose, cette totalité est une existence immédiate (*Daseyn*), mais dans son rapport avec la chose son immédiatité est supprimée, elle n'est plus que l'inessentiel ou l'*être posé*. La chose pose son existence, mais elle la pose hors d'elle-même, et comme cette existence est tout ce qui la détermine, la chose en soi exclut d'elle-même sa détermination, elle n'est déterminée que dans et pour un *autre*, par exemple un sujet sentant.

Mais la chose en soi n'est chose que dans son rapport à sa détermination. Comme cette détermination n'est jusqu'ici qu'une réflexion extérieure, qu'elle n'est que dans et pour une autre chose, il faut qu'il y ait plusieurs choses qui se réfléchissent réciproquement l'une sur l'autre et se confèrent réciproquement leur existence extérieure. D'autre part, comme toute différence et toute pluralité appartient à l'existence extérieure, les diverses choses en soi ne sont pas réellement distinctes. Il n'y a au fond qu'une seule chose en soi qui se comporte avec elle-même comme un *autre*. Ce rapport de la chose avec *une autre* qui se change immédiatement en rapport avec soi-même est ce qui constitue la détermination de la chose. La détermination de la chose en soi c'est la propriété (*die Eigenschaft des Dings*).

L'idéalisme transcendantal s'en tient à l'opposition de la chose en soi et de son existence et déclare la chose en soi radicalement inconnaissable. Celle-ci l'est en effet, mais simplement parce qu'elle n'est que le moment le plus abstrait de l'existence, que, séparée de sa détermination, elle n'est rien et qu'il n'y a en elle rien à connaître. Le monde des choses en soi est la nuit où tous les chats sont gris. L'impossibilité de connaître la chose en soi n'est pas une imperfection du sujet, mais bien de la chose elle-même. D'ailleurs, dans ce système, toute détermination est rapportée au sujet, ce qui contredit le sentiment que celui-ci a de sa liberté. Le sujet se sent lui-même comme possibilité infinie de toutes les déterminations et par suite comme indifférent à chacune d'elles. Ce n'est pas à lui-même qu'il attribue la détermination et la nécessité, mais à l'objet. Elles ne sont dans le moi que parce qu'elles sont d'abord dans les choses.

Le moi d'autre part, dans la conscience qu'il a de sa liberté, est véritablement cette identité réfléchie sur elle-même que la chose en soi devrait être. L'idéalisme transcendantal n'affranchit pas véritablement l'esprit de sa limitation par l'objet, il ne s'élève pas réellement au-dessus de la finité. Il ne fait qu'en changer la forme. D'objective elle devient subjective, mais elle reste un absolu.

La chose est déterminée par ses propriétés. Elle cesse ainsi d'être une pure *chose en soi*. La pluralité des choses reparaît comme pluralité d'existences effectivement déterminées. Les propriétés des choses sont à la fois les modes de leur action réciproque et leurs caractères intrinsèques. Les choses ne se distinguent les unes des autres que par leurs propriétés et chacune manifeste les siennes en modifiant les autres choses. La chose n'est plus en opposition avec son existence extérieure. Elle n'est qu'en tant qu'elle entre en rapport avec d'autres choses et révèle ainsi ses propriétés. Elle n'est en soi qu'en tant qu'elle est pour les autres et elle n'est en soi que ce qu'elle est pour les autres. Son extériorité et son intériorité ne sont plus réellement distinctes. Ce sont seulement deux aspects d'une réalité unique. La chose a cessé d'être une abstraction, une généralité vaine. Dans ses propriétés elle s'est donnée une subsistance déterminée et concrète.

Mais à y regarder de plus près, la chose est passée tout entière dans ses propriétés. Ce sont elles qui la constituent et c'est en elles seulement qu'elle a sa subsistance. Elle n'est rien en dehors d'elles. Elle n'est plus que leur unité immédiate ou positive. Elle a cette propriété, aussi cette autre, puis cette troisième. Elle-même n'est que le lien extérieur qui les unit, elle n'est que l'*aussi* de l'énumération.

C'est donc en définitive aux propriétés qu'appartient la subsistance indépendante. Considérées sous cet aspect, elles deviennent des *matières* dont la réunion constitue la chose. Les matières colorantes, odorantes, les fluides lumineux, calorique, électrique nous peuvent ici servir d'exemples. Ce sont des applications, légitimes ou non, peu nous importe, de la catégorie qui vient de se produire.

Toutefois cette catégorie, inconditionnellement appliquée, nous conduit à des contradictions. Les matières ne sont pas proprement des choses. En les considérant comme telles nous retombons dans un des moments qui précèdent. Elles subsistent par elles-mêmes, mais seulement dans l'unité de la chose. Or, d'autre part, elles sont

des existences exclusives, chacune n'existe que par et dans le non-être de l'autre. La chose est donc en même temps l'être et le non-être de chacune des matières qui la constituent. On cherche à tourner la difficulté en considérant celles-ci comme réciproquement pénétrables ou comme poreuses. Soient seulement deux de ces matières. La seconde, dit-on, existera dans les pores de la première, c'est-à-dire en effet dans le non-être de celle-ci ; mais alors les deux matières sont simplement juxtaposées et l'unité de la chose est détruite. Pour qu'il y ait bien pénétration et non simple juxtaposition, il faudra que la première existe encore dans les pores de la seconde et ainsi à l'infini. La difficulté recule sans cesse, mais n'est jamais résolue.

La subsistance de la chose est donc un tissu de contradictions. Chacune des matières qui la constituent ne saurait exister en effet que par l'être et le non-être simultané d'une autre matière. Leur nature est donc de se nier elles-mêmes et de ne subsister que dans leur négation. Par suite, la chose est, elle aussi, essentiellement négative de soi; son être se supprime lui-même et se réduit à la simple apparence (*Schein*). Mais cette apparence n'est plus celle de l'être pur. C'est l'apparence de l'existence (*Existenz*) et celle-ci, comme l'existence elle-même, contient la réflexion. Les déterminations de l'existence, à l'envers de celles de l'être, ne passent plus seulement l'une dans l'autre, mais se continuent dans ce passage; le conséquent a dans l'antécédent sa raison d'être. L'apparence qui vient de se produire comme la vérité de l'existence contient cette médiation. C'est l'apparence liée et réglée et, comme telle, objet d'une science possible. En un mot, c'est le *phénomène* (*Erscheinung*).

Ce qui constitue l'essence du phénomène et le distingue de la pure apparence c'est la *loi* (*Gesetz*) à laquelle il obéit et qui demeure immuable, tandis que lui-même n'apparaît que pour s'évanouir aussitôt. La loi est *l'autre* dans lequel le phénomène a sa réflexion et sa subsistance. La loi néanmoins n'a elle-même aucune réalité en dehors du phénomène. Son contenu en est abstrait ou extrait et n'est par suite qu'une partie du contenu de celui-ci. Quant à sa forme, la loi n'est que la liaison immédiate des éléments donnés dans le phénomène. Cette liaison n'est pas en soi nécessaire, et démontrable. Elle tire sa justification de l'expérience, c'est-à-dire du phénomène. De là le caractère ambigu de la notion de loi et les contradictions inconscientes dans lesquelles tombent fatalement ceux qui prétendent s'y tenir et s'interdisent de la dépasser, c'est-à-dire les phénoménistes

de toute école. Comme réalité des phénomènes et objet propre de la science, la loi devrait être une entité distincte logiquement antérieure aux faits qu'elle régit. Mais si, d'autre part, on considère le procédé par lequel on la découvre et on la justifie, il semble qu'elle ne soit plus rien que le fait généralisé, ou le résumé subjectif de nos observations.

Si dans sa totalité le monde phénoménal n'est qu'une apparence, il doit avoir hors de lui sa raison d'être. Cette raison d'être n'est pas la loi. La loi est ce qui fait que chaque phénomène a sa raison dans un autre; elle n'est elle-même la raison d'aucun. D'ailleurs, elle ne contient qu'une partie de ce que contient le phénomène et ne saurait l'expliquer tout entier.

Enfin l'expérience nous révèle une multiplicité de lois en apparence indépendantes et respectivement indifférentes. Le monde des lois n'est en définitive que l'image mutilée et immobilisée du monde phénoménal. La raison d'être de celui-ci doit être cherchée dans un monde qui contienne tout ce qu'il contient lui-même; mais où tout ce contenu soit strictement défini et logiquement lié. Ce monde tout de réflexion pourrait, par opposition au phénomène, s'appeler le *monde suprasensible* (*Uebersinnliche Welt*). « Dans cette détermination sont dépassées, d'une part, la représentation sensible qui n'attribue l'existence qu'à l'être immédiat du sentiment et de l'intuition et, d'autre part, la réflexion inconsciente qui a bien la représentation des choses, des forces de l'intérieur et autres entités semblables, mais ignore que de telles déterminations sont des existences réfléchies (*reflectirte Existenzen*), non des immédiatités sensibles et données (*Seyende*). »

Le monde suprasensible c'est ce monde d'abstractions et de symboles mathématiques que la science dans ses parties les plus achevées substitue au monde des phénomènes. Elle s'attache à traduire les observations en formules de plus en plus adéquates et à déduire de ces formules, par de simples transformations algébriques, les faits encore inobservés. Supposons son œuvre achevée, elle aura construit un monde supra-sensible, un monde d'entités abstraites qui sera la représentation exacte, l'équivalent rigoureux du monde sensible et où celui-ci trouvera son explication définitive. Mais l'hypothèse est-elle possible? N'est-elle pas affectée d'une contradiction interne? Le monde sensible et le monde supra-sensible doivent avoir rigoureusement le même contenu et ne différer que par la forme. Cela revient

à dire qu'ils sont entre eux dans un rapport d'opposition pure, ou que l'un étant positif l'autre est son négatif. L'opposition pure est en effet la seule différence qui soit purement formelle. Toute autre affecterait fatalement la matière aussi bien que la forme. S'il en est ainsi, le monde supra-sensible n'est plus que le monde sensible renversé. Ce qui était dans l'un le pôle Nord devient dans l'autre le pôle Sud; le chaud devient le froid; le bien devient le mal, etc. Portée ainsi à l'extrême, la différence s'évanouit. Nous n'avons plus devant nous deux mondes distincts, mais un seul et même monde qu'il nous plaît de regarder tantôt à l'endroit, tantôt à l'envers.

PASSAGE A LA RÉALITÉ

L'existence réfléchie et l'existence immédiate se sont confondues; mais cette confusion n'est pas leur unité concrète. La première est simplement retombée dans la seconde. Ce résultat est dû à ce que ces deux existences se sont produites d'abord comme simplement distinctes, et pour ainsi dire juxtaposées l'une à l'autre. Ce qui se contredit et se supprime c'est l'immédiatité de cette opposition. En un mot les deux termes opposés doivent se réfléchir l'un sur l'autre comme termes d'un rapport défini. Ce rapport est ce que Hegel appelle le *rapport essentiel* (*das wesentliche Verhältniss*).

Le rapport essentiel est, sous sa forme immédiate, le rapport du tout à ses parties. Les deux termes de ce rapport se réfléchissent l'un sur l'autre. Le tout n'est tel que par ses parties et inversement. D'ailleurs, les parties n'existent que dans le tout et lui-même n'est rien hors de ses parties. Néanmoins chacun de ces termes est aussi bien une existence immédiate indifférente au rapport. Le tout est indifférent à sa division en parties et celles-ci sont indifférentes à leur réunion en un tout. La contradiction de ce rapport consiste en ceci qu'il devrait être l'unité négative de ses termes, lesquels ne subsisteraient qu'en lui et par lui, tandis qu'il les présuppose et ne subsiste lui-même que par eux.

Cette contradiction disparaît dans le rapport de la *force* (*Kraft*) à son exertion (*Aeusserung*). Celle-ci n'est en effet que par la force qui la pose et la force, d'autre part, n'est force qu'en tant qu'elle s'exerce. La force apparaît d'abord comme conditionnée et finie. Cela revient à dire que pour agir elle doit être sollicitée et sollicitée

par une autre force, que son action n'est que réaction. Mais comme l'essence de la force est d'agir, il ne faut voir dans cette apparente passivité qu'un moment, le moment négatif, de sa réflexion sur elle-même, moment qu'elle doit traverser pour rentrer en elle-même et réaliser sa notion. La pluralité et l'opposition des forces ne sont qu'une apparence. La force se scinde elle-même et s'oppose à elle-même pour être force, c'est-à-dire pour agir, pour manifester sa propre essence. La force ainsi conçue est la force infinie.

Mais avec la finité de la force disparaît son opposition à son contraire. Dans son exertion la force ne passe plus hors d'elle-même, elle reste intérieure à elle-même, ce qu'elle produit c'est seulement sa propre détermination. Son action consiste à développer son contenu implicite. L'exertion d'autre part n'est que la force elle-même en tant que sa détermination s'est manifestée, son contenu explicitement posé. Leur rapport n'est plus que celui du dedans au dehors, de l'*intérieur* à l'*extérieur*.

Telle est la dernière détermination du rapport essentiel. Il est facile de voir qu'elle se contredit et supprime elle-même et supprime avec elle le rapport essentiel en général. L'opposition des deux termes est devenue purement formelle; ils doivent, par suite, avoir un contenu commun indifférent à cette forme. D'autre part, en tant que moments de la forme, ils ne sont ce qu'ils sont que dans leur opposition. Chacun pris à part passe immédiatement dans son contraire. L'intérieur pur, sans extérieur, est lui-même cet extérieur qu'il exclut et inversement. Les deux termes du rapport ont donc une double unité, celle de la forme et celle du contenu. Chacun n'est lui-même qu'en tant qu'il contient l'autre et avec lui la totalité du rapport. Tous deux se confondent dans cette totalité, la forme du rapport disparaît et nous n'avons plus devant nous que l'unité de l'intérieur et de l'extérieur ou, ce qui revient au même, de l'immédiat et du médiat, du phénomène et de l'essence. C'est l'*actualité* ou la *réalité concrète* (*Wirklichkeit*). La réalité est phénomène : elle apparaît et se manifeste tout entière; mais elle n'est pas phénomène pur, elle n'apparaît pas à un être différent d'elle-même. C'est en elle-même et à elle-même qu'elle se manifeste. Son apparaître est ainsi réflexion sur soi, son extériorité lui est intérieure; d'autre part, son intériorité (son être en soi, son essence) est tout entière dans sa manifestation, est par suite extériorité. L'essence de la réalité est précisément de se manifester.

RÉALITÉ

L'unité de l'intérieur et de l'extérieur en tant que la forme du rapport s'y est absorbée est d'abord la réalité absolue ou simplement l'*absolu*. L'absolu c'est l'identité de l'essence et de l'existence (*id cujus essentia involvit existentiam*), mais c'est d'abord leur unité immédiate ou positive. Dans cette identité s'absorbent toutes les différences et toutes les oppositions. C'est à la fois leur raison d'être et le terme où elles viennent s'évanouir : ce qui les pose et ce qui les supprime. Dans l'absolu la réflexion s'est comme abîmée. Elle lui est purement intérieure et par suite purement extérieure. Voici ce qu'il convient d'entendre par là. La pluralité phénoménale n'existe que dans l'absolu. Elle ne peut être conçue que comme le résultat de sa différenciation interne. Mais cette différenciation, précisément parce qu'elle est tout interne ne s'extériorise pas dans son résultat. Par suite la pluralité phénoménale ne peut être en fait rattachée à l'absolu que par une réflexion extérieure qui a en elle son point de départ et aboutit à l'absolu. Encore cette réflexion touche-t-elle l'absolu sans le pénétrer ; elle ne l'atteint qu'au moment même où elle se supprime. Elle part de la diversité immédiatement donnée, elle en efface progressivement les différences et les déterminations pour la rattacher à l'absolu, lequel est identité pure, sans négation ni différence. Toutefois la réflexion qui s'y absorbe, à l'instant même où elle s'y absorbe, conserve encore une détermination très générale, résidu des éliminations antérieures. Comme terme final de cette réflexion déterminée, l'absolu lui-même est déterminé. Il n'est plus l'absolument absolu, mais l'absolu relatif ou l'attribut. L'attribut est donc l'unité ou le moyen terme de ces deux extrêmes : l'absolu et la négation ou la détermination (*omnis determinatio est negatio*). Ce second extrême est le négatif comme tel ou la réflexion comme extérieure à l'absolu. Mais, comme nous le savons, cette réflexion n'est extérieure à l'absolu qu'en apparence ou pour nous. Elle doit au contraire être conçue comme sa réflexion intérieure. De ce point de vue elle est le mode, et la détermination propre de l'absolu consiste à poser le mode ou à se poser comme mode. Le mode est l'extériorité de l'absolu, mais une extériorité qu'il pose comme telle et qui, par suite, lui demeure intérieure. La vraie signification du mode est de constituer la réflexion interne de l'ab-

solu, une différenciation à travers laquelle transparaît et se réalise son identité absolue avec soi.

L'absolu tel qu'il vient de se produire est la *substance* de Spinoza et le point de vue où nous sommes parvenus est celui du spinozisme. Seulement au lieu de s'y élever progressivement par la dialectique, Spinoza s'y place d'emblée et, par suite, y demeure irrévocablement attaché. Son système au lieu de réfléter le mouvement intérieur de l'idée se borne à coordonner de hautes notions spéculatives appréhendées immédiatement et les données les plus générales de l'expérience. Sa méthode, la méthode géométrique, est en opposition avec son objet. La science de l'absolu ne saurait prendre pour point de départ une présupposition quelconque. Sa philosophie en un mot est un dogmatisme, c'est-à-dire l'œuvre d'une réflexion extérieure. Il ne s'est pas élevé à la notion spéculative d'une réflexion immanente à l'objet. C'est pour cela que, comme on le lui a souvent reproché, il n'a pu atteindre à la conception du sujet ou de la personne. Leibniz a vu que c'était le point faible du spinozisme. En conséquence il a fait de la réflexion sur soi la condition essentielle de la réalité, il a identifié celle-ci avec la subjectivité ; mais, comme Spinoza, il a posé son principe sans le déduire, et n'a tenté de le développer que par la réflexion extérieure. Il est resté attaché à la méthode dogmatique. Aussi malgré la profondeur de ses intuitions n'a-t-il pu donner à son système qu'une cohérence artificielle.

L'absolu est la réalité, mais la réalité *en soi* seulement, ou, ce qui revient au même, la réalité de la réflexion extérieure. Il est l'identité de l'interne et de l'externe, mais leur identité abstraite. Leur identité concrète doit plutôt être cherchée dans le *mode*. Le mode semble n'être d'abord que l'extériorité de l'absolu et pour ainsi dire sa surface ; mais, en tant qu'il en est aussi bien la réflexion interne, il constitue véritablement son *être en soi et pour soi*. La réalité est tout entière dans sa manifestation ; elle n'a d'autre essence que d'être manifestation de soi.

La réalité est l'être ou l'existence (*Existenz*) en ce sens qu'elle est un positif, une affirmation ; mais sa positivité n'exclut pas la médiation. Ce n'est plus l'affirmation indéterminée, ignorante de son propre contenu, ce n'est plus l'être abstrait et vide. La réalité c'est l'être vrai, l'être qui seul existe absolument et d'où ce qui n'est que relativement tire cet être relatif. Le faux, l'illusoire, l'absurde même

existent en un certain sens, mais ils n'ont pas d'être propre, de subsistance indépendante. Celle-ci n'appartient qu'au réel.

Comme identité des deux termes de la forme (*le dedans et le dehors*, *l'essence et l'existence*), la réalité est d'abord réalité formelle (*formelle Wirklichkeit*), c'est la réalité comme forme sans contenu, le caractère abstrait de tout réel.

La réalité formelle est l'existence (*Existenz*), mais l'existence qui contient la réflexion sur soi ou le moment de l'intériorité. C'est l'existence d'une essence qui, en dehors de cette existence, a une détermination propre; en un mot, ce qui est réel existe pour ainsi dire deux fois : comme essence pure ou *possibilité* et comme *réalité*. Tout ce qui est réel est d'abord possible. En tant qu'opposée à la possibilité, la réalité n'est plus qu'un moment d'elle-même ; c'est l'être ou l'existence en général.

La possibilité pure est un concept éminemment vide. C'est ce qu'on appelle la possibilité logique ou abstraite ou encore l'intelligibilité. On la définit par l'absence de contradiction. Aussi toute chose semble-t-elle possible ou impossible suivant qu'on s'arrête à sa détermination immédiate et positive ou qu'on développe les oppositions qu'elle contient. Il y a plus; c'est un concept contradictoire. Le possible pur, excluant comme tel la réalité, est simplement l'impossible. D'ailleurs si une chose est possible sans être réelle, c'est que le contraire est possible également. Toute possibilité, en se posant elle-même, pose la possibilité contraire. La possibilité pure passe donc immédiatement dans son contraire et ce passage n'est qu'un pur devenir, non une réflexion sur soi. Elle n'est donc pas ce qu'elle devait être, c'est-à-dire intériorité ou essence. Elle n'est que l'être immédiat ou la réalité pure. Celle-ci, d'autre part, en tant qu'être immédiat d'une possibilité pure, n'est elle-même que pure possibilité.

La réalité formelle et la possibilité formelle passent ainsi réciproquement l'une dans l'autre. Leur unité et leur vérité est la contingence. La contingence c'est la réalité comme simple possibilité. Le contingent est un réel, mais un réel qui ne vaut que comme simple possible, et dont le contraire est possible également, un réel auquel sa réalité demeure pour ainsi dire étrangère.

Le contingent contient une contradiction interne; comme réalité immédiate ou simple être (*blosses Seyn*), il n'a pas de raison d'être et n'en saurait avoir; comme réalisation de ce qui d'abord était simplement possible, il doit au contraire en avoir une.

La contingence, d'ailleurs, n'est pas l'unité stable (*ruhige Einheit*) de ses deux moments; mais seulement leur alternance indéfinie : le passage incessant du possible au réel et du réel au possible. Elle tombe ainsi dans la contradiction de la fausse infinité et cette contradiction, ici comme partout, a sa solution dans l'infinité vraie ou dans le retour de chacun des termes sur lui-même à travers son contraire. Ce retour est ici la nécessité. Le nécessaire est le réel qui est tel par sa possibilité seule et dès qu'il est simplement possible. C'est aussi bien le possible qui n'est possible que parce qu'il est réel. Comme il est à lui-même sa raison d'être, on peut dire avec une égale vérité qu'il a une raison d'être et qu'il n'en a point.

La nécessité formelle est donc la vérité de la contingence formelle.

La nécessité formelle nous fait passer de la réalité formelle ou abstraite à la réalité concrète. La nécessité formelle est l'indifférence aux déterminations opposées de la forme; cette indifférence ne peut être que celle d'un contenu commun à chacune d'elles. Un tel contenu est la réalité concrète (*reale Wirklichkeit*).

La réalité concrète est en effet à la fois réelle et possible et elle est dans sa réalité ce qu'elle était dans sa possibilité.

La réalisation n'ajoute rien au contenu de l'essence.

La réalité concrète, comme la réalité formelle, se scinde en deux moments et s'oppose à elle-même la possibilité; mais cette possibilité n'est plus seulement l'intelligibilité vide : c'est la possibilité réelle. Une chose n'est réellement possible que quand les conditions réelles de sa réalisation sont données. La possibilité réelle est donc en même temps réalité, mais ce n'est pas sous le même rapport qu'elle a ces deux déterminations; elle est possibilité d'une réalité autre qu'elle-même.

Tant que les conditions d'une existence ne sont pas encore données, il est impossible qu'elle se produise; dès qu'elles le sont au contraire, il devient impossible qu'elle ne se produise pas. La possibilité réelle, et, par suite, la réalité qui l'implique, se confondent donc dans la nécessité.

Il est vrai que cette nécessité n'est d'abord que relative; elle n'est pas dans la chose elle-même, mais seulement dans ses conditions. La chose, en tant qu'indifférente à ses conditions, peut aussi bien exister ou ne pas exister et la nécessité relative se change en contingence. Chaque existence prise à part est contingente.

Néanmoins cette contingence n'est qu'une apparence dont la vérité est la nécessité absolue. Toute existence réelle a une possibilité réelle qui, prise en soi, est, elle aussi, une existence. La première, d'ailleurs, est, elle aussi, possibilité : possibilité d'une nouvelle existence. Si donc nous considérons la totalité du réel, elle est aussi bien la totalité du possible et inversement. La réalité prise absolument ou dans sa totalité est donc l'unité indissoluble d'elle-même et de la possibilité, c'est-à-dire la nécessité. Si chaque existence prise à part semble contingente c'est précisément parce qu'on la prend à part. Absolument tout ce qui est est nécessaire.

La nécessité absolue est l'unité absolue de l'être et de l'essence. Elle est le rapport absolu (*das absolute Verhältniss*) et ce rapport est lui-même, sous sa forme immédiate, celui de la substance et de l'accident. « L'absolue nécessité est rapport absolu, parce qu'elle n'est pas l'être comme tel, mais l'être qui est parce qu'il est. Cet être est la substance (*die Substanz*) ; comme la dernière unité de l'être et de l'essence, elle est l'être dans tout être, non l'immédiat irréfléchi ni non plus un abstrait qui se tiendrait derrière l'existence ou le phénomène, mais la réalité immédiate elle-même, et cette réalité comme absolue réflexion sur soi, comme subsistance en soi et pour soi. La substance, en tant qu'elle est cette unité de l'être et de la réflexion, est essentiellement son propre apparaître et sa propre position (*das Scheinen und Gesetzseynihrer*). L'apparaître est l'apparaître se rapportant à lui-même ; ainsi il *est* ; cet être est la substance comme telle. Inversement cet être est seulement l'*être posé* en tant qu'identique à lui-même ; il est ainsi la totalité de l'apparence, l'accidentalité. »

La substance est l'être des accidents, mais elle n'existe qu'en eux : elle leur est immanente. Sa puissance (*Macht*) ou sa présence au sein de l'accidentalité se manifeste par la nécessité qui tour à tour donne l'être aux accidents et le leur retire ; les élève au-dessus de la possibilité pure ou les y laisse retomber. Dans ce rapport, l'identité de la substance et des accidents leur est encore extérieure. La substance est l'*en soi* des accidents, mais ceux-ci n'ont pas en eux-mêmes, dans leur individualité propre, la substantialité, et la substance d'autre part n'a pas en elle-même, dans son unité essentielle, sa détermination. Celle-ci lui reste en quelque sorte superficielle. Le rapport de la substance à ses accidents n'est que l'apparence immédiate d'un rapport plus profond : le rapport de causalité (*causalität*). La

substance est une cause (*Ursache*) et ses accidents sont ses effets (*Wirkungen*).

Ce nouveau rapport est d'abord purement formel. La cause n'est cause que dans l'effet et en tant qu'elle produit l'effet et celui-ci n'est tel qu'en tant que produit par la cause. Par suite, tout ce qui dans la cause ne concourt pas à la production de l'effet, tout ce qui dans l'effet n'est pas produit par la cause est en dehors du rapport, en d'autres termes n'a aucune existence. La causalité ainsi conçue se supprime elle-même. La cause passe tout entière dans l'effet; leur distinction et leur rapport s'annulent dans ce passage.

Pour que le rapport subsiste, il faut donc que l'effet et la cause aient un contenu différent, c'est-à-dire que la cause soit une cause particulière et l'effet un effet déterminé. La cause est donc essentiellement finie et la substance, en tant que cause, trouve devant elle une autre substance où elle produit son effet. La réalité de la substance primitive se disperse ainsi dans la multiplicité des accidents.

La cause est essentiellement finie et le rapport de causalité est absolu, universel. Pour qu'il en soit ainsi, toute cause doit aussi bien être effet et tout effet doit être cause. Or comme la cause finie n'est pas cause d'elle-même, mais d'autre chose, nous avons devant nous le progrès à l'infini, toute cause produit un effet, qui à son tour devient cause et ainsi de suite; toute cause est d'autre part un effet qui suppose une autre cause et cela indéfiniment. Ce progrès infini est en même temps le passage continu de la causalité d'une substance dans une autre.

La vérité de cette progression indéfinie est que la cause n'est cause qu'en tant qu'elle est effet ou inversement, que la causalité est une activité présupposante (*ein voraussetzendes Thun*), ou que toute action (*Wirkung*) est provoquée; est une réaction (*Gegenwirkung*).

Encore n'est-ce là qu'une expression imparfaite de la vérité. C'est arbitrairement qu'on scinde l'action, qu'on y considère deux parties et qu'on attribue chacune à une substance. L'action toute entière appartient indissolublement à toutes deux ou mieux encore à toutes les substances prises ensemble; la vérité de la causalité c'est l'action réciproque (*Wechselwirkung*).

Avec cette détermination reparaît l'unité primitive de la substance, mais cette unité restaurée a cessé d'être purement formelle et vide. Ce n'est plus la mystérieuse puissance qui tire du néant l'existence individuelle pour l'y replonger aussitôt: l'aveugle et inscrutable

nécessité qui impose ses décrets sans en laisser apparaître les raisons. C'est une spontanéité, une activité vivante qui se détermine elle-même par un processus essentiellement transparent et intelligible. C'est la nécessité qui s'est expliquée et qui par suite a cessé d'être une violence. C'est l'universel, qui se différencie lui-même, pose en lui-même le moment de la particularité, et par cet intermédiaire se réalise dans l'individu. En un mot, cette unité suprême de l'être et de l'essence n'est plus la substance, mais la notion. La notion est la vérité de la substance et la liberté celle de la nécessité.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici sommairement cette détermination capitale de l'idée. Sa définition développée appartient à la troisième partie de la logique et en constitue le commencement. Ici s'achève la science de l'essence et avec elle la logique objective.

L'essence s'est d'abord posée comme essence pure ou pure réflexion. Elle a absorbé l'être et l'a réduit à la pure apparence. Elle a produit en elle-même ses propres déterminations, tout d'abord vides et formelles comme elle-même. Le résultat de sa dialectique a été de reconnaître elle-même sa propre inanité, de se nier comme réflexion pure et de ramener l'immédiat.

La réflexion est par elle-même vaine et stérile. Elle ne vaut qu'appliquée à l'immédiat, mise en contact avec lui. Ce contact commence avec la raison d'être et s'achève dans l'existence.

Dans l'existence l'immédiat et la réflexion se touchent dans toute leur étendue, mais ne font encore que se toucher. La chose en soi a son immédiatité hors d'elle-même. Elle ne reçoit dans son intériorité sa détermination que pour s'absorber en celle-ci, se résoudre en ses propriétés et finalement se réduire au phénomène. Elle ne s'y absorbe d'ailleurs que pour s'en dégager de nouveau, comme loi d'abord, puis comme monde suprasensible. Avec cette détermination l'opposition des deux termes reparaît, portée à l'extrême, et par cela même se supprime immédiatement.

Ce qui se supprime ainsi c'est l'immédiatité de cette opposition. Sa vérité est d'être réflexion, rapport, et rapport essentiel. Mais le rapport essentiel manifeste à son tour son insuffisance. Les deux termes opposés ne doivent pas être seulement indissolublement unis, ils doivent se pénétrer et s'absorber l'un dans l'autre. Cette pénétration commence avec la réalité abstraite et indéterminée, se continue à travers les catégories de substance, de causalité, d'action réci-

proque, pour s'achever dans la notion. En celle-ci l'être et l'essence ont atteint leur vérité définitive. La notion les a l'un et l'autre absorbées et par conséquent supprimées.

Si nous recherchons maintenant à quels domaines de notre activité intellectuelle correspondent plus particulièrement les trois sphères de l'essence, il est facile de voir que la première est la sphère propre de la dialectique abstraite ou de la sophistique. Tant que les catégories de la réflexion n'ont encore aucun contenu déterminé, il est facile de leur donner celui qu'on veut. Rien de plus aisé que de découvrir des ressemblances ou des différences, au besoin des raisons d'être et par suite, comme dit Descartes, de parler vraisemblablement de toutes choses.

La sphère de l'existence est spécialement celle de la réflexion appuyée sur l'observation ou de la science positive. Le phénomène et la loi sont en particulier les catégories de la science expérimentale, le suprasensible est plus exclusivement le domaine de la physique mathématique.

Enfin les catégories de la réalité sont par excellence celles de la métaphysique, de la métaphysique proprement dite ou métaphysique de l'entendement. Celle-ci en un certain sens s'élève déjà au-dessus de la science, en ce qu'elle pose des problèmes que la science implique et qu'elle ne saurait résoudre. Elle conçoit et proclame la vérité absolue. Mais cette vérité dans sa détermination précise lui échappe encore. Elle appartient en propre à la philosophie spéculative, à la philosophie de la notion.

(*A suivre.*)

GEORGES NOEL.

SUR LA MÉTHODE MATHÉMATIQUE

(*Suite et fin* [1]).

Nos recherches de logique mathématique ont dû commencer par une enquête minutieuse sur la nature et les procédés de l'analyse, car l'analyse est le type idéal de construction rationnelle auquel doit se configurer toute science déductive. Cette étude nous a montré comment l'esprit parvient à se reconnaître et à s'orienter dans la complexité des choses, grâce à ce pouvoir créateur qui lui permet de choisir librement et de composer à son gré les concepts qu'il place ensuite bien isolés et bien délimités dans son champ de vision et qu'il peut dès lors soumettre à son action élaboratrice sans crainte qu'un obstacle inattendu vienne arrêter son progrès. Nous avons fait une première application de cette remarque à la détermination de la nature des objets analytiques. Nous savons maintenant que toute grandeur mesurable, si l'on n'en considère que la fonction logique, est résoluble en pluralité discrète. Mais le besoin de comparer les quantités entre elles et de les mesurer l'une par l'autre oblige à les rapporter toutes à un même terme de référence, à une même unité. Cette unité est assujettie, par les conditions dans lesquelles elle est définie et par le rôle qu'elle doit remplir, à rester purement abstraite. La simple décomposition d'une grandeur en pluralité n'est plus alors toujours possible; mais l'activité de l'esprit fournit un moyen de tourner cette difficulté en créant un équivalent de la mesure directe et c'est là ce qui donne naissance à la série des concepts analytiques. Bien des principes classificateurs peuvent être adoptés pour ordonner le développement de cette série. Par exemple, on peut créer chaque être analytique nouveau à propos d'une opération

1. Voir le n° de septembre 1894.

tentée et reconnue impossible sur un être analytique antérieurement défini — les fractions à propos de la division, les nombres négatifs à propos de la soustraction, les incommensurables et les imaginaires à propos de l'extraction des racines — de manière à généraliser graduellement l'idée de quantité en faisant évanouir à chaque degré une des impossibilités primitives rencontrées dans les essais de transformations, tout en assurant la conservation des règles fondamentales du calcul. Nous avons préféré indiquer comment le dessein de représenter analytiquement les grandeurs physiques conduisait à construire les diverses notions qui sont à la base de l'analyse. Ce mode de genèse successive et de coordination des combinaisons formelles que l'on fait correspondre aux différentes perceptions met en pleine lumière le caractère le plus précieux des données analytiques; ce qui assure au géomètre un point de départ si solide et si précis, c'est le procédé uniforme qu'il emploie dans la formation de ses idées initiales : substitution du point de vue statique au point de vue dynamique, c'est-à-dire remplacement de la variation continue et liée que présente la nature par un simple classement de nombres et de l'extension sans lacunes et sans parties des ensembles physiques par une liberté de choisir et une faculté de poser laissées au calculateur. De là suit le caractère purement subjectif de l'analyse et, peut-on dire, sa signification exclusivement psychologique; elle ne nous renseigne que sur les lois de notre raison; son unique mission est de nous fournir une provision de formes construites d'avance et toutes prêtes à être remplies; sa grande utilité est de nous procurer un assortiment de combinaisons formelles équivalentes entre lesquelles nous pouvons choisir suivant les circonstances. Qu'est-ce en effet qu'un théorème d'analyse? C'est l'expression de l'identité essentielle de deux groupements distincts des mêmes éléments. D'ailleurs cette subjectivité de l'analyse est la véritable raison de sa rigueur : grâce à la marche constamment suivie par l'analyste dans la construction des concepts initiaux, chaque élément de pensée est défini avec une telle précision qu'on en saisit exactement l'identité logique et qu'on peut dès lors suivre cette identité sans danger de la laisser échapper dans le cours des transformations. Telles sont les conclusions de notre première étude : elles nous font apercevoir la rare qualité de la méthode mathématique. Cela posé, n'est-il pas possible de prolonger le développement de l'analyse en y faisant entrer progressivement toutes les grandeurs physiques? La science

poursuit l'explication de l'univers et travaille à en construire une idée que nous puissions ensuite par notre industrie imposer comme une forme au monde. Le seul moyen d'atteindre complètement ce but semble être de donner une représentation analytique de l'ensemble des phénomènes. Comment procéder dans cette entreprise? C'est ce que nous allons examiner. Nous abordons ainsi l'étude des mathématiques appliquées : géométrie, mécanique et physique.

I

Occupons-nous d'abord de la géométrie et, pour commencer, posons nettement la question. Nous nous proposons d'étudier la géométrie comme nous avons étudié l'analyse : nous examinerons donc successivement l'objet de la géométrie et les diverses manières de l'envisager, la nature de la géométrie et sa portée logique, le caractère et la valeur des fondements de la géométrie. Gardons pour cette nouvelle recherche la méthode d'investigation qui nous a servi jusqu'ici : supposons la géométrie constituée et connue et prenons-la comme une donnée que nous entreprenons d'analyser. Bien des travaux, dont même la simple énumération serait trop longue, ont été publiés sur notre sujet; récemment, M. Poincaré, dans un article célèbre sur les géométries non euclidiennes, exposait tout l'essentiel de la solution du problème; en conséquence, nous ne ferons guère, dans les pages qui suivent, que rappeler des résultats antérieurement acquis; encore nous bornerons-nous à des généralités sans insister, malgré leur intérêt, sur les points de détail. Nous nous efforcerons cependant de restituer quelque utilité propre à ce résumé en faisant converger la suite des propositions, que nous devons établir à titre de lemmes, vers une proposition finale qui permette de préciser sur un exemple la fonction du calcul.

Point n'est besoin sans doute de redire ici quelle est la véritable nature des idées fondamentales de temps, d'espace et de mouvement auxquelles on se heurte dès le début de l'application des mathématiques à l'analyse des phénomènes physiques. Il est bien facile de démontrer — et c'est un théorème désormais incontesté — que ces notions ne correspondent pas à des existences extérieures directement perçues. Ce ne sont pas des représentations, mais des conditions nécessaires de certaines représentations. D'une façon

précise, ce sont des formes de notre perception, c'est-à-dire, pour reprendre notre image habituelle, des lunettes colorées à travers lesquelles nous regardons les choses ou, si l'on préfère, des milieux subjectifs dans lesquels la conscience place et situe ses représentations. Cela posé, qu'est-ce que la géométrie? On la définit souvent : la science de l'étendue. Cela n'est pas exact. La géométrie est seulement la science de l'étendue figurée en tant que figurée. Elle étudie, non pas l'étendue elle-même, mais ses lois de limitation : c'est proprement la science des phénomènes de l'étendue, la science des apparences sensibles sous lesquelles se manifeste à nous une des propriétés inconnues de la matière, en un mot la science des formes étendues. L'espace fonctionne seulement en géométrie comme milieu où l'on peut choisir des points et comme réceptacle de figures. Son intervention se réduit à constituer la possibilité des divers êtres géométriques : c'est une puissance indéterminée dont les figures étudiées sont des actes. Cette remarque nous conduit immédiatement à répondre à une objection possible. Si la géométrie repose sur la notion d'espace, comment l'analyse d'une notion fort obscure et sur le contenu de laquelle personne n'est d'accord engendre-t-elle des propositions très claires qui appartiennent justement à la catégorie de celles qui sont les seules sur lesquelles tout le monde soit du même avis? Voici l'explication de ce fait étrange : les théorèmes géométriques ne supposent que l'existence de l'espace, et encore l'existence de l'espace dans la pensée, c'est-à-dire la connaissance de sa fonction logique, et restent vrais quelle que soit l'idée que l'on se fasse de son essence sur laquelle ils ne supposent rien que des lois peu nombreuses immédiatement aperçues par l'intuition. La même chose pourrait être répétée au sujet de la notion de mouvement. Nous parvenons donc à une première conclusion. Quelles formes peut-on découper dans cette matière amorphe qu'on nomme l'espace et quelles sont les lois constitutives de ces formes? Tel est l'énoncé général du problème géométrique.

L'objet géométrique, cette espèce de corps dépouillé de ses propriétés et réduit à sa figure dont parle Descartes, peut être envisagé à plusieurs points de vue différents.

En géométrie pure, on procède par construction et comparaison de figures et la seule notation que l'on emploie est la notation graphique. On y raisonne, non pas sans doute sur les figures elles-mêmes, mais à l'aide de ces figures, qui ne jouent qu'un rôle de signes : « On

fait de la géométrie avec de l'étendue comme on en fait avec de la craie », dit M. Poincaré. C'est ce qui permet de comprendre pourquoi la géométrie est une science exacte, quoiqu'on ne réussisse jamais à dessiner la figure théorique que l'on considère : cela résulte immédiatement de ce que les images tracées sur le tableau ne servent qu'à soutenir l'attention et ne sont en réalité que des symboles suggestifs de fonctions logiques. Si ce fait est déjà clairement visible dans la géométrie des anciens où l'on n'étudie que les propriétés les plus simples des plus simples figures sans constituer aucune doctrine générale, il apparaît en pleine évidence dans la géométrie moderne. Là en effet les théorèmes établis sont applicables, non à une figure déterminée, mais à une classe de figures, à une essence géométrique conçue indépendamment des formes sensibles qu'elle peut affecter et, par exemple, la représentation d'une conique n'a plus rien de commun avec l'apparence que présente une courbe de ce genre quand elle est réalisée sur le papier. Ce choix d'une notation graphique a l'avantage de forcer à faire à chaque instant appel à l'intuition, en sorte que, non content de démontrer les théorèmes, on parvient encore à les faire voir. Mais ce beau résultat ne va pas sans inconvénient : si l'intuition est un guide entraînant, c'est quelquefois un guide dangereux. Une expérience directe permet en effet de se convaincre que le raisonnement géométrique mérite moins de confiance qu'on ne lui en accorde généralement et nécessite quelque précaution pour être employé légitimement. On sait qu'il est facile de démontrer une absurdité manifeste, par exemple qu'un angle obtus est droit, en donnant à la figure sur laquelle on raisonne une disposition particulière qu'elle ne peut en fait avoir et qui induit en erreur, mais qui ne choque pas à première vue et semble au contraire toute naturelle. Rien ne prouve que, dans d'autres cas, on ne soit pas victime de la même illusion. Mais n'insistons pas sur ce point qui sera élucidé plus tard; contentons-nous actuellement d'avoir précisé le degré d'importance qu'il faut attribuer au dessin dans les spéculations géométriques et continuons notre revue des divers modes de la géométrie.

La géométrie descriptive n'est pas une science distincte : ce n'est qu'une méthode, un art enseignant à figurer sur le plan les faits géométriques de l'espace. Concevons deux plans coordonnés; associons deux à deux les phénomènes géométriques de ces plans, en sorte que chaque phénomène s'accomplissant dans le premier plan

soit lié à un phénomène s'accomplissant dans le second plan; établissons une correspondance entre les complexes de faits géométriques plans ainsi accouplés et les faits géométriques de l'espace, de telle façon que les uns soient les signes des autres; nous construirons par cette convention un dictionnaire permettant de traduire la géométrie de l'espace en géométrie du plan, puisque l'une sera la représentation de l'autre, et nous aurons alors constitué la géométrie descriptive. Cette géométrie n'est donc pas autre chose qu'un langage, un système de notation comme l'algèbre. Le dessin est une langue très expressive. De là l'utilité de la géométrie descriptive et des divers procédés graphiques inventés pour la représentation sensible des phénomènes et pour la résolution rapide des problèmes. De là aussi une justification de l'usage si fréquent des courbes figuratives dans toutes les branches des sciences appliquées : rien ne s'oppose à leur emploi dès qu'on ne les regarde plus que comme des résumés suggestifs de lois compliquées, c'est-à-dire comme des formules. Malheureusement le dessin est une langue peu précise et c'est pourquoi le champ d'application de la méthode graphique est si restreint.

Puisqu'une figure géométrique est seulement le symbole d'une fonction logique qui seule intervient d'une manière efficace dans le raisonnement, le rôle du graphique doit être tout accessoire en géométrie. Ne peut-on pas diminuer l'importance accordée à l'intuition par cet emploi du dessin comme système de notation? Sans doute il restera toujours des éléments irréductibles pour la définition desquels il faudra bien recourir à l'intuition; les fonctions logiques primitives seront toujours simplement données par leur signe sensible, par leur notation graphique; mais, à partir de ces matériaux premiers, il doit être possible de construire les êtres géométriques successifs sans nouvel emprunt à l'intuition. C'est en effet ce qu'a réalisé Descartes par la création de la géométrie analytique, que l'on peut appeler une narration algébrique des phénomènes géométriques. Il y a trois éléments géométriques fondamentaux : le point, la droite, le plan. Considérons comme exemple l'un d'eux : le point. Qu'est-ce que cette idée de point? C'est l'idée d'une forme étendue dénuée de dimensions. Il semble qu'il y ait là contradiction dans les termes mêmes. Pour détruire cette contradiction, qu'on ne peut évidemment laisser subsister à l'origine d'une science, il faut considérer le point comme un minimum visible, dont nous puisons

la notion dans l'observation des astres qui n'ont pas de diamètre apparent, si toutefois nous n'en avons pas simplement l'intuition directe. Précisons. Soit une aire plane limitée par un contour variable. Supposons que ce contour se rétrécisse et vienne à s'évanouir en passant par une série quelconque de formes. La limite de l'aire, c'est-à-dire l'état où elle sera quand ses différentes parties seront devenues indiscernables, constitue ce qu'on nomme un point : ce n'est donc qu'un minimum visible. La conception purement géométrique du point étant ainsi précisée, cherchons à extraire du groupe confus donné par l'intuition la fonction logique représentée par la notation graphique que nous venons d'établir. On sait comment on y parvient et que c'est par là que s'effectue la réduction de l'idée de situation à l'idée de nombre. La position d'un minimum visible est la seule propriété par laquelle ce minimum intervienne dans le raisonnement; or cette position peut être fixée par deux nombres que l'on nomme ses coordonnées ; donc un minimum visible peut être représenté, au sens précis donné antérieurement à ce mot, par un système de deux nombres. Effectuons alors un changement de notation et appelons point tout complexe de deux nombres différenciés. Nous avons ainsi construit le concept analytique qui forme la base de la géométrie cartésienne. Considérons maintenant un minimum visible mobile dans un plan suivant une certaine loi : il décrira ce qu'on nomme une courbe. Quelle sera la définition analytique de cet être nouveau? Ce sera la relation permanente qui lie entre elles les coordonnées changeantes du point courant : l'idée de forme étendue se trouve ainsi ramenée à l'idée de fonction. Par un procédé tout semblable, on fait correspondre à toute opération graphique une opération analytique, de telle façon que la première ne soit qu'une image de la seconde ou, si l'on veut, quelque chose comme une métaphore dont l'interprétation analytique constitue le sens. Cela posé, dans la géométrie ainsi construite, on peut regarder les définitions initiales comme posées *a priori* et le dessin correspondant apparaît bien alors comme une notation graphique de la fonction logique sur laquelle seule porte la définition analytique : en définitive, à part quelques données qui ne sont définies que par leur apparence visible, tout ce qui suit n'est plus que déduction pure. La géométrie de Descartes doit donc être considérée comme un dictionnaire à double entrée permettant de traduire la géométrie en analyse et réciproquement. Faciliter la

résolution des problèmes trop complexes pour que l'intuition parvienne à les débrouiller, donner naissance à des énoncés généraux qui résument et coordonnent une multitude de faits épars, mettre en évidence par l'analogie des calculs la parenté de questions en apparence très dissemblables, fournir un principe de classification naturelle pour les courbes et les surfaces, procurer un moyen de suivre la déformation graduelle des formes étendues et la marche continue des phénomènes géométriques, donner une méthode générale pour obtenir la figuration concrète des faits analytiques, telle est la portée de l'invention de Descartes. Mais, si la géométrie analytique est un outil merveilleux, sa plus grande importance est encore de montrer le rôle purement symbolique joué dans la construction de la géométrie par les manifestations visibles de cette propriété mystérieuse de la matière qu'on nomme l'étendue.

Nous venons de définir l'objet géométrique et d'énumérer les diverses faces sous lesquelles on peut l'envisager. Quelles conclusions allons-nous maintenant tirer de là? Voici. D'abord les notions fondamentales, comme est celle d'espace, ne fonctionnent jamais dans les sciences appliquées que pour constituer des possibilités logiques : ce sont de simples mines, situées en dehors du domaine de la raison pure, où l'esprit vient prendre les matériaux nécessaires aux constructions qu'il médite. Là se borne leur rôle et c'est pourquoi l'ignorance de leur contenu, commune aux savants et aux philosophes, n'empêche pas chez les premiers l'établissement rigoureux des théorèmes. En définitive, pour se limiter à la géométrie, les idées d'espace et de mouvement — ces complexes confus donnés en bloc par la perception qui n'en fait saisir l'identité logique qu'au moyen d'un signe presque physiologique — n'interviennent que pour laisser des paramètres à la disposition du géomètre : voilà pourquoi elles ne font en rien obstacle à la liberté créatrice de la raison. Avec la matière première, informe et indéterminée, que ces notions constituent, comment l'esprit construit-il les objets à structure solide et à contours nettement délimités qu'il maniera ensuite? Un objet géométrique n'est à l'origine qu'un objet physique défini seulement par l'image mentale qu'on en voit. Mais toute sensation, toute intuition fonctionne logiquement comme signe : c'est dans la langue de la perception la notation d'un fait rationnel. Or le choix d'une notation est chose indifférente en soi. Pourquoi dans un calcul géométrique préférer les symboles graphiques aux petits dessins de let-

tres que l'algébriste trace sur son papier? Pourquoi dans une démonstration analytique préférer les a gothiques aux a romains? Nous chercherons donc à extraire de la vision par laquelle un être géométrique se révèle à nous la fonction logique que cette vision représente et c'est ainsi, par élimination des caractères sensibles insignifiants, que nous parviendrons à formuler une définition de l'être considéré où soit contenue seulement celle de ses propriétés dont la présence est nécessaire à la solidité des raisonnements. Il y a sans doute des êtres élémentaires pour lesquels cette dissociation en facteurs utiles et facteurs superflus restera impossible. Ces êtres particuliers sont moins nombreux qu'on ne pense. Prenons la ligne droite par exemple. M. Poincaré a dégagé de la figure donnée par l'intuition la propriété génératrice par laquelle la ligne droite intervient toujours. « Il peut arriver que le mouvement d'une figure invariable soit tel que tous les points d'une ligne appartenant à cette figure restent immobiles pendant que tous les points situés en dehors de cette ligne se meuvent. Une pareille ligne s'appelle une ligne droite. » La ligne droite se trouve de la sorte exactement réduite à sa fonction essentielle. Toutefois cette définition même suppose d'autres notions comme celle de mouvement et il faut bien aboutir en fin de compte à des éléments primitifs que la raison emprunte tout construits à l'intuition. Mais que conclure de là, sinon que de certaines fonctions logiques inséparablement liées à leur apparence graphique et manifestées par elle seule sont nécessaires pour permettre l'établissement d'une correspondance précise entre la géométrie et l'analyse? On peut transformer les visions géométriques en conceptions analytiques, mais, si l'on veut que la transformation inverse soit toujours possible, on ne peut éviter l'existence de concepts-intuitions formant un lien qui rattache l'un à l'autre les deux ordres de choses. Voilà ce qui ressort déjà de nos études. Cependant les propositions énoncées réclament encore des confirmations, que nous trouverons dans un examen plus approfondi de la nature de la géométrie.

Le problème géométrique, vu du côté de l'intuition, consiste en ceci : construire une représentation rationnelle d'une certaine classe de phénomènes naturels, de ceux qui sont relatifs à la situation et à la configuration des corps. La géométrie est donc une branche de la physique. Les traditions antiques nous rapportent en effet que cette science a commencé par des études expérimentales sur l'ar-

pentage et la mesure des terrains. D'ailleurs une critique, déjà faite, des idées géométriques fondamentales achève de justifier notre affirmation. Un point n'est qu'un minimum visible; une ligne n'est qu'un tube assez délié pour que les dimensions transversales en soient devenues imperceptibles; une surface n'est qu'une plaque dont l'épaisseur est tombée au-dessous des limites où elle serait discernable. Il est impossible de définir autrement ces êtres géométriques au point de vue intuitif, sous peine de contradiction : les vérités géométriques ne sont donc que des vérités approchées comme les vérités physiques. L'apparence de rigueur qu'offre la géométrie vient simplement de ce que cette science, comme ont fait depuis la mécanique et l'astronomie, a conquis ses principes et les a réduits au moindre nombre possible. En conséquence, si l'on prend la géométrie par son côté intuitif, elle n'est pas une science exacte : il est impossible de la réduire à l'analyse et par suite de déduire celle-là de celle-ci.

Plusieurs seront tentés sans doute de repousser cette assimilation entre la géométrie, réputée science de vérités absolues, et la physique, reconnue science d'approximations. Sur quels arguments fonderont-ils leur thèse? Ils diront qu'un concept géométrique est toujours d'une exactitude rigoureuse, tandis qu'une donnée expérimentale, quelque élaboration qu'elle ait subie depuis sa première apparition, ne peut cesser d'être plus ou moins indécise et fuyante, ce qui, traduit en langage précis, signifie ceci : un concept géométrique est une forme pure, tandis qu'une donnée expérimentale est un complexe indécomposé de matière et de forme. Mais il y a là une confusion, d'ailleurs aisée à débrouiller. Les êtres géométriques sont des formes de la perception; ce ne sont donc pas des formes pures; s'ils fonctionnent comme formes par rapport aux êtres physiques, ils fonctionnent comme matière par rapport aux êtres analytiques. Il y a en eux en effet autre chose que des éléments de pensée combinés par l'esprit en état de pleine conscience logique; il subsiste, sous ces formes, un résidu de matière, car ce qu'on appelle matière dans un concept, étant seulement la part de ce concept qui n'appartient pas au domaine de la raison pure, peut provenir de l'intuition aussi bien que de l'expérience. Rien ne sépare donc si radicalement les concepts géométriques des données expérimentales et, de fait, je ne vois aucune différence de nature entre le concept de sphère et le concept de liquide parfait. Dans un cas comme dans

l'autre, la raison emprunte en dehors d'elle des matériaux qu'elle trie et dispose ensuite à son gré. Finalement, cette différence essentielle sur laquelle on basait l'objection que nous venons de réfuter réside uniquement dans un accident insignifiant : la date de formation définitive et, pour ainsi parler, l'âge des concepts; ce sont les plus vieux qu'on croit les plus exacts. Notre affirmation sort donc inébranlée du débat : la géométrie ne se distingue des autres parties de la physique que par son degré d'avancement.

Pourtant les théorèmes géométriques semblent établis avec une rigueur parfaite; l'analyste les emploie dans ses spéculations et ne craint pas d'altérer ainsi le caractère purement rationnel de ses constructions; aucune revision n'en a jamais été et n'en sera, croyons-nous, jamais nécessaire. Or, s'ils sont obtenus par analyses de concepts où figurent des éléments logiques que l'on ne sait pas résoudre en leurs facteurs premiers et qui ne sont définis que par leur notation graphique, l'incertitude et le vague du point de départ doivent rejaillir sur les conséquences. Comment donc concilier ces deux propositions : la géométrie est un chapitre de la physique, la géométrie est une science exacte? Par la possibilité de traduire la géométrie en analyse. Il faut regarder la forme géométrique donnée parfois à un raisonnement comme ne faisant qu'exprimer un calcul; c'est un système de notation qui peut être plus commode et plus élégant dans certains cas, mais, dans ces cas, si la simplicité de la démonstration vient du langage géométrique employé, sa rigueur et sa précision ne viennent que de la traduction algébrique sous-entendue; l'existence possible d'une géométrie exclusivement analytique fait l'exactitude réelle de la géométrie ordinaire. Cette manière de voir est pleinement confirmée par l'usage que fait la géométrie moderne des éléments imaginaires et des éléments rejetés à l'infini, éléments qui, au point de vue strictement géométrique, c'est-à-dire au point de vue des phénomènes de l'étendue, n'ont évidemment aucune réalité. Les figures ne jouent pas d'autre rôle dans les traités de géométrie que les dessins schématiques dans les traités d'histoire naturelle : elles représentent; les appels à l'intuition ne sont que des substituts de calculs possibles et n'interviennent que par le raisonnement analytique dont ils sont une notation condensée : ils abrègent; les apparences graphiques acceptées comme définitions initiales ne sont que des métaphores suggestives dont le sens analytique est seul réellement actif dans la construction

de la science : elles font voir. Voilà ce qui constitue, en dépit du manque de rigueur qui paraît inhérent à l'usage de l'intuition, la solidité inébranlable et l'exactitude absolue de la géométrie. En définitive, la géométrie n'est qu'un calcul masqué, la seule vraie géométrie est la géométrie de Descartes, et la géométrie ordinaire, si on ne la considère pas comme une simple traduction de cette géométrie abstraite, en est seulement une application à l'étude de quelques phénomènes physiques. Concluons donc et pour cela fixons notre attention sur la véritable géométrie qui est la géométrie-notation : l'algèbre sous-entendue en fait la valeur logique, le langage graphique adopté en fait la puissance explicative et la signification physique.

Un raisonnement géométrique peut toujours être lu comme une page d'analyse écrite dans un langage particulier. Les lois intuitives de l'étendue ne sont alors que des manières de parler; les aperceptions immédiates sur les propriétés de l'espace ne jouent qu'un rôle de formules et, par exemple, les noms géométriques sous lesquels on désigne les contours imaginés par Cauchy pour figurer la marche d'une variable complexe ne retirent pas à ces derniers leur fonction naturelle de purs symboles. Voilà notre dernière conclusion. Cependant la géométrie cartésienne n'est pas seulement un système de calculs abstraits : c'est aussi une application de ces calculs à la théorie de la situation et de la configuration des corps. Distinguons bien ici. L'application consiste à trouver une interprétation des calculs : on veut leur attribuer un sens concret. On a appelé droite telle loi de correspondance entre deux séries continues de nombres, on a appelé sphère telle autre loi de correspondance entre trois séries continues de nombres et il s'agit de reconnaître que ces définitions abstraites conviennent à telles formes sensibles de l'étendue et peuvent servir à les représenter. Il ne s'agit là que d'effectuer une traduction : il ne saurait donc être question de rigueur, mais simplement de commodité. Descartes a, nous le savons, indiqué un moyen facile d'accomplir ce passage de l'idéal au réel : il découle de la correspondance intuitive qui existe entre un système de deux nombres et le minimum visible qu'on appelle point. De l'aperception de cette correspondance et de l'aperception de quelques autres semblables en petit nombre, il est aisé de déduire tout le reste du dictionnaire cherché. Cette remarque nous ramène encore au même résultat : la certitude des théorèmes est due à ce

qu'on peut les regarder comme expression d'une identité analytique et leur sens concret résulte du langage spécial dans lequel on les formule.

Cette proposition entraîne une conséquence relative à la géométrie de l'hyperespace dont elle explique l'importance et prouve la légitimité. Examinons cette notion d'espace à n dimensions. Voici d'abord comment elle s'est introduite dans la science. Concevons un être intelligent, sans largeur ni épaisseur, astreint à se mouvoir sur une droite dont il ne puisse jamais sortir. Cette droite sera ce que l'être en question appellera l'espace. Notre animal en effet ne pourra percevoir que ceux des phénomènes géométriques et cinématiques qui sont susceptibles de s'accomplir sur une droite; il n'aura l'intuition que de l'avant et de l'arrière et n'attribuera donc certainement à l'espace qu'une seule dimension. Quant aux deux autres dimensions, il pourra les concevoir, mais il ne parviendra pas à les imaginer. Concevons maintenant un être intelligent, sans épaisseur, astreint à se mouvoir sur un plan dont il ne puisse jamais sortir. Ce plan sera ce que l'être en question appellera l'espace. Notre animal en effet ne pourra percevoir que ceux des phénomènes géométriques et cinématiques qui sont susceptibles de s'accomplir sur un plan; il n'aura l'intuition que de l'avant et de l'arrière, de la droite et de la gauche et n'attribuera donc certainement à l'espace que deux dimensions. Quant à la troisième dimension, il pourra la concevoir, mais il ne parviendra pas à l'imaginer. Eh bien! Poursuivons l'analogie. Qui nous assure que nous ne sommes pas dans une situation semblable? On peut concevoir un espace à quatre dimensions qui contienne notre espace à trois dimensions et que nous ne parvenions pas à nous représenter parce que nous sommes astreints à nous mouvoir dans l'espace usuel sans en pouvoir jamais sortir. Nous arrivons ainsi par induction à la notion d'hyperespace. Cela posé, l'hyperespace existe-t-il? Cette question n'a pas de sens. S'il s'agit d'existence analytique, dont la condition nécessaire et suffisante est la non-contradiction, il est évident que l'hyperespace existe au même titre que l'espace ordinaire : on peut le concevoir exactement de la même façon, comme milieu où l'on peut choisir des points, c'est-à-dire, pour parler le langage de l'analyse, comme ensemble. S'il s'agit au contraire d'existence physique, la question ne peut pas être posée. L'espace n'est en effet qu'une forme de la perception. Par suite, supposer l'existence d'un espace à n dimensions, c'est

supposer l'existence d'un fait de conscience dont nous n'aurions pas conscience, c'est une pure absurdité. Sans doute il peut exister des êtres qui localisent et distribuent leurs sensations autrement que nous ne le faisons; en d'autres termes, pour reprendre encore notre image habituelle, il peut exister des lunettes rouges; mais, pour nous, ce sont des lunettes bleues que nous portons et à travers lesquelles nous apercevons les choses; le seul espace qui, pour nous, existe physiquement est donc l'espace intuitif. D'ailleurs, que d'autres êtres aient une autre notion de l'espace, cela importe peu : dans tous les cas, ce sera la même fonction logique qui sera perçue sous des notations différentes. En conséquence, il ne faut regarder les considérations qui précèdent que comme des remarques propres à nous suggérer l'idée de l'hyperespace en tant qu'être analytique et l'on doit bien se garder de leur attribuer le caractère d'une induction ayant un sens physique. Par définition, il n'y a qu'un espace réel : celui que nous voyons et dans lequel nous situons nos perceptions. Mais surtout il ne faut pas oublier que l'espace réel n'a rien d'objectif : dire qu'il est réel, c'est dire seulement qu'il n'est pas une forme de la raison pure.

L'espace intuitif est essentiellement unique; c'est là ce qui nous fait croire à la nécessité logique de ses lois. Est-ce à dire cependant que l'hypergéométrie n'ait aucun sens? Il s'en faut. L'hypergéométrie, au même titre que la géométrie ordinaire, est un langage, un système de notation, un ensemble de symboles. Certaines intuitions nous permettent de construire une notation particulièrement expressive et commode pour traduire des combinaisons analytiques dont le groupement forme un chapitre important de la science des nombres et c'est ainsi que se trouve constituée la géométrie ordinaire, si l'on fait abstraction de sa signification physique pour ne considérer que son caractère nécessaire. Cette même notation, généralisée et étendue à des cas où l'intuition n'intervient plus, peut encore servir à faciliter le raisonnement par le parallélisme de déduction qu'elle établit avec le cas particulier où les faits analytiques sont tels qu'elle permet de les imaginer et c'est ainsi que se trouve justifiée l'hypergéométrie. L'hypergéométrie est donc une langue qui, par sa parenté avec la langue géométrique ordinaire, fournit un moyen de raisonner plus facilement sur des êtres analytiques très compliqués et qui, par l'analogie qu'elle met en évidence entre certaines formes analytiques générales et le cas particulier où ces formes

sont traduisibles en images concrètes, guide l'esprit dans ses travaux en lui suggérant des simplifications. En résumé, l'emploi de la notation hypergéométrique a deux avantages :

1° Il simplifie l'exposition de certaines questions, en quoi il joue le rôle que remplit en algèbre l'usage des symboles abréviateurs;

2° Il dirige le raisonnement en permettant parfois de substituer à un calcul pénible une combinaison de mots faisant image qui en est le résumé ou, pour parler un langage analytique, la formule.

La géométrie de l'hyperespace n'a donc rien de mystérieux ni de fantastique. Bien au contraire, elle nous a conduits à préciser sur un exemple la nature de la géométrie et sa portée logique.

Voyons donc, pour terminer, le caractère et la valeur des fondements de la géométrie; découvrons la source profonde d'où s'échappe pour se répandre sur les choses une science souveraine; sachons pénétrer le secret des origines d'une série déductive si sûrement construite et si longuement prolongée. Nous entrons ainsi dans l'examen d'une question difficile. Mais le principe de la solution du problème a été dégagé par M. Poincaré avec cette netteté transcendante et cette puissance de critique qui distinguent tous les travaux de l'illustre géomètre. Nous pouvons donc aborder sans crainte l'étude qui s'impose actuellement à nous : nous n'aurons presque qu'un résumé à faire.

A toute construction rationnelle il faut un point de départ. L'analyse repose sur des concepts arbitrairement fabriqués par l'esprit. Mais, pour établir la notation graphique dont l'emploi constitue la géométrie, il faut d'autres données : il faut des synthèses apriori-ques, il faut des intuitions primitives par où s'effectue la liaison voulue entre la pensée et l'extérieur. Tout développement déductif exige à sa source des propositions initiales qui ne sont pas déduites et ce sont ces propositions qu'on appelle des axiomes. Des axiomes sont donc nécessaires. Mais il y a deux genres d'axiomes. Les uns se réduisent à de pures identités; ils sont communs à toutes les sciences, car ils expriment des conditions requises pour la validité de la moindre pensée; ce ne sont, à vrai dire, que des théorèmes d'analyse, c'est-à-dire des dérivés du principe de non-contradiction. Nous nous bornerons à l'étude des autres. On les nomme : les postulats géométriques. Déterminer leur caractère et leur fonction, tel sera notre but.

Il y a d'abord des postulats que l'on énonce explicitement : nous

nous en occuperons en premier lieu. Mais il existe aussi des postulats implicites, que l'on ne formule pas et sur lesquels on s'appuie : il faudra trouver un procédé régulier de recherche pour en dresser la liste.

Je ne citerai que deux postulats explicites. Leur exemple suffira largement. Les voici :

1° Par deux points ne passe qu'une seule droite;

2° Par un point ne passe qu'une seule parallèle à une droite donnée.

Voyons ce qu'on peut tirer de leur examen.

Je dis qu'il existe des postulats géométriques, c'est-à-dire des propositions que l'on ne peut pas démontrer, qui sont indispensables cependant et qu'il faut donc demander. En effet, prenons la onzième demande d'Euclide : par un point ne passe qu'une seule parallèle à une droite donnée. Voilà une proposition que l'intuition nous révèle avec une évidence irrésistible. Mais nous sommes avertis que l'intuition nous donne seulement une notation graphique de fonctions logiques sur lesquelles seules porte le raisonnement. Or le choix d'une notation est toujours libre et peut toujours être changé. Nous savons donc qu'il ne faut pas confondre l'évidence avec la nécessité. Partons alors de la notion intuitive de parallèle : c'est la notion d'une droite qui ne coupe pas une droite donnée et se prolonge à l'infini en restant toujours à la même distance de la droite à laquelle on la compare. Une droite de cette espèce, qui passe par un point déterminé, nous *paraît* essentiellement unique. Or on démontre aisément qu'une telle droite fonctionne logiquement comme le symbole graphique d'un mode précis de distribution des droites du plan issues du point donné : elle sépare ces droites en deux classes dont l'une contient les droites qui coupent la droite donnée à droite et dont l'autre contient les droites qui coupent la droite donnée à gauche. C'est par cette propriété seule que la parallèle intervient toujours dans le raisonnement. Nous pouvons donc prendre cette propriété pour définition. Dans ces conditions, l'image graphique de la parallèle n'est plus qu'un des symboles possibles de la fonction logique que nous venons de spécifier et que nous appelons désormais parallèle. Mais alors son apparence ne nous lie plus et nous n'avons plus aucune raison d'admettre la onzième demande d'Euclide. Refusons de l'accorder et convenons que par un point passent une infinité de parallèles à une droite donnée. Cela signifie ceci :

les droites du plan se répartissent en trois classes, la première où sont les droites qui rencontrent la droite donnée à droite, la seconde où sont les droites qui rencontrent la droite donnée à gauche, la troisième où sont les droites qui ne rencontrent pas du tout la droite donnée. Nous appellerons les droites de la troisième classe : les parallèles à la droite donnée. C'est la notion de parallèle adoptée par Lobatschewski. Supprimons donc l'axiome d'Euclide et conservons d'ailleurs toutes les autres données de l'intuition. Il est possible d'appuyer sur ces prémisses une géométrie cohérente. En effet, Lobatschewski a réalisé cette géométrie bizarre. Il a pu développer et ordonner une longue série de propositions étroitement enchaînées entre lesquelles il est impossible jusqu'ici de relever la moindre contradiction. Mais il y a plus : il est possible de traduire la géométrie de Lobatschewski en géométrie d'Euclide. D'abord on peut arriver à voir intuitivement la géométrie de Lobatschewski à deux dimensions en considérant les phénomènes étendus qui s'accomplissent sur certaines surfaces — les pseudosphériques de Beltrami — sur lesquelles on définit les mêmes fonctions logiques — droite, parallèle, etc. — à l'aide de notations graphiques différentes. Ensuite on peut construire un dictionnaire à double entrée contenant deux colonnes de mots où sont rangées en regard les expressions équivalentes de la géométrie d'Euclide et de la géométrie de Lobatschewski ; on peut prouver la cohérence du système de correspondance ainsi établi, en donnant des exemples de cas où une disposition convenable des choses en procurerait une réalisation physique et l'on possède alors tous les éléments requis pour effectuer la traduction annoncée. Si loin donc que l'on prolonge le développement de la géométrie non euclidienne due à Lobatschewski, on ne se heurtera jamais à une contradiction, sans quoi on trouverait par traduction une contradiction équivalente et correspondante dans la géométrie euclidienne, ce qui ne peut pas être. Or si la onzième demande d'Euclide pouvait être déduite des demandes précédentes et du principe d'identité, il arriverait forcément qu'une géométrie fondée sur sa négation et sur la conservation des autres données de l'intuition et de la raison serait incohérente. Donc l'existence logique de la géométrie de Lobatschewski démontre sans réplique qu'il y a des postulats à la base de la géométrie, puisqu'elle en manifeste un. Bien des conséquences s'ensuivent.

Cet exemple montre d'abord avec netteté les trois éléments qu'il

faut distinguer avec soin dans un concept géométrique. La *définition*, par laquelle on constitue l'identité logique de la parallèle, est libre et reste au choix de la raison; le *postulat*, par lequel on convient d'attribuer un caractère d'unicité à la parallèle menée d'un point, est une hypothèse arbitraire dont l'adoption n'est commandée que par des motifs d'utilité; la *notation graphique*, par laquelle on représente la fonction logique précise sur laquelle on raisonne, est indifférente et ne dépend que de la volonté du géomètre. On peut donc construire une infinité de géométries non euclidiennes; toutes seront aussi rigoureuses et toutes s'équivaudront.

Soit la géométrie de Riemann, où deux points convenablement choisis peuvent ne plus définir une droite unique. Comment parvient-on à raisonner intuitivement sur cette droite de Riemann? Voici. On pense à la droite euclidienne et l'on regarde l'image que l'on en possède en soi; on convient que la droite de Riemann jouit de toutes les propriétés de la droite d'Euclide, sauf de quelques-unes que l'on énonce explicitement et que l'on remplace par des hypothèses précises; on adopte alors l'apparence graphique de la droite usuelle pour symbole de la nouvelle droite; dans ces conditions, partout où l'on ne s'appuie que sur des propriétés conservées de la droite, on raisonnera comme Euclide aurait fait et on lira les axiomes dont on aura besoin sur l'image mentale que l'on voit au dedans de soi, mais, si l'on doit faire intervenir dans le calcul les propriétés changées, on a soin de ne plus s'en remettre à l'intuition et de procéder par voie d'analyse explicite en substituant toujours la définition au défini. L'intuition conserve donc ici le même rôle que dans la géométrie ordinaire; elle ne cesse d'agir que là où sa puissance simplificatrice est en défaut et où le retour à l'analyse pure s'impose. C'est ce que l'on fait d'ailleurs, sans aller jusqu'à la géométrie non euclidienne, dès que l'on emploie en géométrie ordinaire les droites imaginaires.

Ainsi donc, voilà un point acquis : il y a des postulats géométriques. Ce sont des propositions que l'esprit accepte du dehors sur la seule foi de leur apparence, afin de pouvoir commencer ses opérations. Chacun d'eux est reçu d'abord comme une donnée confuse et indécomposée, d'où la raison extrait à chaque instant les matériaux précis qui lui manquent. Mais l'analyse réfléchie en devient bien vite aisée et voici ce qu'elle nous apprend. Une adoption de postulat se résout logiquement en trois actes successifs :

1° Une construction de concept, par laquelle est posée la fonction logique qui seule jouera un rôle essentiel dans les démonstrations;

2° Une convention, par laquelle sont ajoutées à l'idée de la nouvelle essence créée des hypothèses restrictives que la définition créatrice n'impliquait pas;

3° Une intuition, par laquelle est aperçue dans l'assortiment de formes que la conscience possède une image graphique susceptible de représenter les actes logiques précédents.

De ces trois éléments fondamentaux et distincts contenus dans toute notion géométrique, le premier est entièrement libre sous la réserve des lois de non-contradiction, le second n'est pas commandé par le choix du premier, le troisième n'est pas lié d'une manière indissoluble et unique au groupe des deux autres. Supposons donc effectués les deux premiers choix : on peut encore inventer une infinité de notations intuitives propres à les exprimer. De là résulte la possibilité d'une infinité de géométries différentes. Toutes seront la traduction d'un même texte analytique : voilà l'explication de leur équivalence et de leur rigueur; toutes seront écrites dans le langage de la perception : voilà l'explication de leur caractère intuitif et de leur sens physique; mais chacune appartiendra, quant à sa rédaction, à l'un des dialectes possibles de cette langue dont nous venons de parler : voilà l'explication de leur apparente diversité. Leur fonction analytique sera d'ailleurs la même; je n'ai pas à citer ici l'usage qu'en ont fait M. Klein et M. Poincaré pour l'étude des équations différentielles; il est clair que, permettant de raisonner intuitivement dans des occasions où la géométrie euclidienne refuse son concours, elles permettront la résolution facile de bien des problèmes en servant de substitut à celle-ci; rien n'empêche en effet, dans un cas où la géométrie ordinaire est impuissante, de construire un espace qui se prête à une représentation simple des phénomènes analytiques que l'on a en vue et d'adapter aux conditions que l'on rencontre une géométrie spéciale où l'intuition guide la pensée grâce aux propositions euclidiennes conservées dans l'établissement de cette géométrie nouvelle. C'est là un point capital qui réclame toute notre attention et que la suite de notre enquête achèvera de mettre en lumière.

Je vais passer à l'étude des postulats implicites. Mais auparavant je veux insister encore sur le sens exact qu'il faut attacher à l'un des énoncés précédents. Imaginons que nous soyons des êtres infi-

niment plats, astreints à vivre dans un plan et incapables d'en sortir. D'une part, la droite dont nous aurons alors l'intuition coïncidera, au point de vue de la fonction logique comme au point de vue de la notation graphique, avec notre droite actuelle. D'autre part, notre situation nous interdira la vision de la troisième dimension et, par suite, celle des surfaces douées de courbure, en particulier celle des pseudosphériques de Beltrami. Malgré cela, je dis que nous pourrons construire la géométrie de Lobatschewski et parvenir à la voir. En effet, nous définirons la parallèle comme en géométrie euclidienne et nous spécifierons qu'elle obéit à toutes les lois usuelles, sauf au fameux postulatum. Cela posé, si nous étions placés dans l'espace à trois dimensions, nous pourrions voir cette parallèle sous la figure d'une ligne géodésique de la pseudosphérique de Beltrami. Mais, dans les conditions de vie que nous supposons nous être faites, cette ressource nous est ôtée. Que ferons-nous donc? Partout où nous n'aurons pas à faire intervenir dans le raisonnement le nombre des parallèles menées d'un point à une droite, nous nous fierons à l'image euclidienne de la parallèle, la seule que nous possédions. Partout ailleurs nous reviendrons à l'emploi de l'analyse pure et nous procéderons par succession d'identités sans nous en rapporter aux données de l'intuition. Grâce à cet artifice, nous arriverons encore à construire la géométrie de Lobatschewski et à raisonner intuitivement sur des êtres analytiques pour lesquels nous ne posséderons pas de forme intuitive adéquate. Cet exemple achève de préciser l'idée que nous devons nous faire du mécanisme logique mis en œuvre dans la construction des géométries non euclidiennes et nous pouvons maintenant aborder l'examen des postulats implicites sur lesquels repose la géométrie ordinaire.

Existe-t-il des postulats implicites? Existe-t-il des intuitions fondamentales qui, dans les traités classiques, ne sont pas dégagées nettement des démonstrations? Oui; et voici quelques exemples de telles propositions : les trois dimensions de l'espace, la continuité de l'espace, la notion de figure invariable, la possibilité du mouvement d'une telle figure, l'existence de la droite et du plan, la nécessité pour deux lignes qui se coupent d'avoir un point commun, la faculté laissée à tout mobile de s'éloigner à l'infini, et bien d'autres. Je veux choisir un de ces postulats implicites, à propos duquel il soit aisé de pousser jusqu'au bout la discussion. Soit une courbe C et un point M de cette courbe. Prenons sur la courbe un second

point M′ voisin du point M et considérons la droite MM′. Imaginons que le point M′ se rapproche indéfiniment du point M et vienne à se confondre avec lui. Si nous raisonnons sur les concepts analytiques de point, de droite et de courbe, il ne nous est pas permis d'affirmer que la droite MM′ ait une limite : nous ne pouvons que faire une hypothèse à ce sujet. Mais raisonnons sur les concepts intuitifs de point, de droite et de courbe : alors nous voyons l'existence de cette limite et nous définissons ainsi la tangente. Cette vision rend l'existence de la tangente évidente, elle ne la rend pas nécessaire, il y a donc là un postulat : c'est un postulat implicite, car on n'y prend généralement pas garde. En quoi consiste exactement ce postulat? Voici. Le point M peut être regardé comme le symbole graphique d'un mode de distribution des points de la courbe en deux classes : ceux qui sont à droite de M d'une part, ceux qui sont à gauche de M d'autre part. A chacun de ces points on peut associer celle des droites du plan qui le joint à M. On déduit donc de là un mode précis de distribution des droites issues de M dans le plan de la figure. Cela posé, le postulat de la tangente consiste à admettre qu'il existe une droite issue de M et susceptible de servir de symbole graphique au mode de classement des droites que nous venons de définir. Ce postulat implicite fonctionne donc comme fonctionnent les postulats explicites. De l'abandon de ces postulats implicites et de leur remplacement par d'autres hypothèses, on peut tirer de nouvelles géométries, dont M. Poincaré a donné un spécimen par sa « quatrième géométrie » fondée sur le rejet du postulat de perpendicularité. Notre proposition est donc prouvée : il y a des postulats implicites. Maintenant, comment parvenir à les dégager tous et à en dresser une liste complète? Comment procéder méthodiquement pour les réduire au moindre nombre possible? L'analyse nous fournit le moyen cherché. Il suffit de construire une géométrie analytique générale : chaque hypothèse restrictive dont l'addition aux définitions initiales est nécessaire pour la continuation des calculs, marque la place d'un postulat irréductible indispensable au développement de toute géométrie intuitive correspondante. Ce travail conduit parfois à des résultats curieux; on voit apparaître des postulats tout à fait inattendus; je n'en citerai qu'un exemple, choisi parmi les plus simples. Nous appellerons point tout complexe de n nombres différenciés; un espace sera pour nous un ensemble de points; une courbe située dans cet espace sera une suite de points appartenant

à cet espace classés dans un ordre de succession défini. Cela étant, une première hypothèse est nécessaire pour spécifier que notre espace est continu, c'est-à-dire qu'entre deux points d'une courbe située dans cet espace, si rapprochés soient-ils, on peut toujours en placer un troisième : un premier postulat y correspond dans la construction de la géométrie ordinaire. Cette première restriction apportée à nos concepts initiaux, une seconde hypothèse est encore nécessaire pour spécifier que notre espace est plein, c'est-à-dire qu'on y peut placer un point quelconque; un espace, en effet, qui ne contiendrait que des points à coordonnées rationnelles, serait bien continu, mais il ne serait pas plein; d'où un second postulat nécessaire en géométrie euclidienne pour affirmer la plénitude de l'espace intuitif.

Résumons maintenant nos conclusions. Les postulats géométriques, considérés dans leur fonction logique, sont des conventions libres, c'est-à-dire des hypothèses, qui n'ont rien de nécessaire, mais auxquelles il nous plaît d'arrêter l'action créatrice de notre esprit. Ils constituent aussi par leur ensemble la description de certaines intuitions primordiales, dont l'origine n'est pas rationnelle, mais dont la raison s'empare pour entrer en relation avec les choses extérieures. Envisagés au premier point de vue, les axiomes se présentent comme des restrictions volontaires que la pensée impose à son activité : la géométrie apparaît alors comme le développement d'un cas particulier dans une discussion analytique très générale. Envisagés au second point de vue, les axiomes se présentent comme des règles fixant la grammaire du langage de la perception : la géométrie apparaît alors comme la traduction d'un système de faits analytiques en expressions relatives aux phénomènes extérieurs. C'est en se plaçant au premier point de vue qu'on trouve la géométrie rigoureuse et c'est en se plaçant au second qu'on lui reconnaît un sens physique. Cela posé, les postulats euclidiens ne sont pas les seuls possibles : ce sont cependant les postulats naturels. Quelle en est donc l'origine? D'où vient que nous les avons instinctivement choisis? Sont-ce les seules formes sous lesquelles nous puissions percevoir les choses, en sorte qu'ils aient le caractère de lois constitutives de notre nature intellectuelle? Ne sont-ce pas plutôt, parmi toutes les formes laissées à notre disposition, celles que nous construisons de préférence parce qu'elles s'accordent le mieux avec la nature intrinsèque des choses que nous voulons représenter? C'est là une question bien intéressante; mais elle est étran-

gère à notre programme et nous n'avons pas besoin de la résoudre pour savoir répondre à cette demande : quelle est la valeur de la géométrie euclidienne? « Que doit-on penser de cette question : la géométrie euclidienne est-elle vraie? Elle n'a aucun sens, dit M. Poincaré. Autant demander si le système métrique est vrai et les anciennes mesures fausses, si les coordonnées cartésiennes sont vraies et les coordonnées polaires fausses. Une géométrie ne peut pas être plus vraie qu'une autre : elle peut seulement être plus commode. » Une géométrie en effet n'est qu'un système de notation, qu'on est toujours maître d'adopter ou de rejeter, et dont l'utilité constitue la seule valeur. Or, sur ce terrain de la commodité et de l'utilité, la géométrie euclidienne est sans rivale. D'abord c'est le système de notation le plus expressif, parce qu'il permet d'imaginer les choses et par conséquent de substituer parfois à quelque calcul pénible un appel rapide et suggestif à l'intuition. Ensuite et surtout, c'est le système de notation le plus simple, parce que l'élément infinitésimal de tout espace est une portion d'espace euclidien, comme l'élément infinitésimal de toute surface est un morceau de plan, comme l'élément infinitésimal de toute ligne est un tronçon de droite. Voilà ce qui constitue la valeur logique exceptionnelle de la géométrie euclidienne. Ce qui en constitue la valeur physique est immédiatement visible : c'est qu'elle rend bien compte des phénomènes observés.

L'étude critique de la géométrie se trouve ainsi achevée, au moins dans la mesure qui nous est utile. Que dire maintenant sur la mécanique — cinématique ou dynamique — qui ne soit une répétition des remarques précédentes? Un point matériel n'est qu'un point géométrique auquel est attaché un coefficient numérique, une force n'est que la notation d'un mouvement possible. Ces exemples, que l'on pourrait multiplier, montrent ceci : les concepts fondamentaux de la mécanique ne sont que des concepts analytiques auxquels des noms physiques, attribués par l'intuition, donnent une puissance de représentation et une fécondité d'explication qu'on ne leur soupçonnait pas. On verrait de même que les postulats mécaniques, tels que le postulat de l'inertie ou le postulat de l'égalité de l'action et de la réaction, sont identiques dans leur nature et dans leur fonction aux postulats géométriques. Il est donc inutile d'insister sur ces points et nous pouvons passer immédiatement à l'étude de la physique.

II

La géométrie et la mécanique sont des parties détachées de la physique plus avancées que les autres à vrai dire et devenues autonomes par suite de leurs progrès; mais elles ne constituent encore que la préface de cette science vers laquelle est orienté tout le développement de l'analyse et qu'il nous faut donc étudier maintenant en elle-même. Pénétrer le mécanisme des phénomènes donnés par la nature jusqu'à pouvoir en reproduire à volonté l'évolution en soi, construire une idée des choses qui transforme les sensations venues de l'extérieur en conceptions purement rationnelles dont la pensée dispose à son gré, combiner dans ce dessein un équivalent mental de chacune de ces réalités confuses dont l'existence seule est d'abord vaguement perçue, prendre ainsi graduellement conscience de l'univers, tel est dans sa généralité le but poursuivi par le physicien. Comment ce but peut-il être atteint? L'examen le plus superficiel indique *a priori* deux procédés possibles. Il y a d'abord la constatation directe, ce que Bacon appelait l'interrogation de la nature : c'est la méthode expérimentale, si heureusement employée en ce siècle et seule capable en effet de procurer une base solide aux tentatives d'explication. Il y a ensuite la prévision logique des faits à partir des données subjectives, la divination rationnelle des événements physiques et l'imposition des lois de l'esprit au monde : c'est une méthode moins sûre, mais bien séduisante et seule propre en toute rigueur à créer des formules qui donnent de vraies réductions et non de simples résumés des observations. Nous nous bornerons à fixer notre attention sur ce dernier point; l'étude de la formation des théories et la recherche des conditions sous lesquelles elles sont acceptables, tel sera notre objet; il ne sera parlé de l'expérience que dans la mesure où celle-ci intervient pour la constitution de la physique mathématique. C'est donc comme un prolongement de l'analyse que nous envisageons la physique; la loi d'identité sur laquelle est fondée l'analyse est en effet l'unique outil de la raison pure; c'est en elle seule par conséquent qu'il faut chercher le principe d'une explication des faits, si l'on veut rester dans le domaine de la stricte logique; voilà ce que nous voulons exprimer en disant que l'analyse est par définition l'instrument de toute théorie et ce que nous désirons mettre en lumière en considérant la physique — nous entendons

la physique bien comprise — comme le terme et l'aboutissement de l'analyse. D'ailleurs il ne faudrait pas croire que ce point de vue où nous nous plaçons, pour exclusif qu'il paraisse, restreigne notre sujet : on sait bien que le calcul est indépendant dans son essence de l'usage de la notation algébrique.

Voyons d'abord ce que l'observation vulgaire peut nous apprendre sur la nature et les procédés de la physique déductive. C'est par analyses de concepts successifs que l'on marche dans cette voie nouvelle où l'on s'efforce de calquer le processus analytique. Que veut-on alors? Distribuer des groupes de propositions en série rationnelle multiplement ramifiée, dans un ordre tel que chaque file de théorèmes se rattache à un centre logique primordial dont elle descende et que ces centres se disposent aux diverses places d'une hiérarchie régulière dont les éléments se commandent, en sorte que, dans des recherches ultérieures, on n'ait plus à s'occuper que des termes générateurs. Voilà le principe de la méthode constructive. Les résultats que l'on obtient ainsi sont établis avec une rigueur parfaite et se manifestent en pleine lumière, parce qu'ils se déroulent dans leur ordre même de génération logique et que par conséquent leurs vraies raisons n'échappent jamais. Rien d'ailleurs n'est plus grandiose et plus frappant, rien n'élève à un plus haut degré la satisfaction de l'esprit que ces suites étroitement enchaînées de lois coordonnées dont l'apparition successive donne à la pensée l'illusion de commander aux choses, car il y a toujours un plaisir divin pour l'intelligence à tenir condensées dans une courte formule les raisons de tout un système de faits et à voir de déduction en déduction se développer et s'ordonner leur série. Mais — et c'est là le défaut principal du procédé rationnel qui nous occupe — ces résultats si magnifiquement établis n'ont aucun rapport évident avec la réalité des choses. En effet comment atteindre la réalité dans la conclusion, si on ne l'a pas mise dans les prémisses? Comment prouver une existence c'est-à-dire un fait réel si l'on a pris pour point de départ, non des faits réels, mais de purs concepts? La déduction ne saurait extraire d'un concept que ce que celui-ci contient; on a évolué seulement dans l'ordre idéal, logiquement la conclusion ne peut appartenir qu'à l'ordre idéal. En définitive, le procédé déductif ne conduit pas à atteindre des existences réelles, mais à développer des essences possibles ou, d'une manière plus précise, à établir un système de connexions nécessaires entre une

certaine hypothèse qui est la définition posée et certaines conclusions qui sont les théorèmes impliqués par cette définition. Et d'autre part, si même on limite ses ambitions à régner dans ce domaine subjectif que nous venons de circonscrire, de nouvelles difficultés surgissent. Incapable d'atteindre sûrement la réalité, on veut cependant réunir les plus grandes chances possibles d'en approcher. Mais alors de quelle station, bien sûre et bien fixée, pourra-t-on partir dans le chemin qui descend au fond de l'inconnu? Où trouver les concepts initiaux assez clairs et assez précis pour servir de matière unique à la pensée? S'ils sont clairs, ils seront si généraux et si vagues qu'on n'en saura rien tirer. S'ils sont précis et s'ils restent clairs néanmoins, ils seront constitués par des complexes d'existences perçues, encore indécomposés, irréductibles à leurs éléments premiers, et le caractère synthétique et concret des principes rendra stérile tout essai de déduction. Il semble donc que la raison pure ne puisse qu'abdiquer en face du problème cosmique. C'est la méthode expérimentale qui seule conduit par l'observation et l'induction à découvrir quelles sont les hypothèses réalisées dans la nature et qui seule, s'appuyant des réalités connues pour s'élever progressivement à l'aperception des réalités inconnues, fournit les données réelles auxquelles s'appliquera légitimement l'activité de l'esprit. Cependant la déduction est possible et féconde, même en physique, où manque la ressource des postulats imposés par l'intuition, et la plénitude de satisfaction qu'elle procure à la raison n'est pas un simple leurre : l'histoire des grandes théories le prouve. A quoi cela tient-il? Voilà ce qu'il faut éclaircir. Pour y parvenir, commençons par introduire quelque précision dans le débat en reprenant point par point et en élucidant soigneusement les remarques précédentes.

Soit un phénomène physique : on peut à son sujet se poser un quadruple problème. En premier lieu, il y a un problème métaphysique : existe-t-il des noumènes dont les apparences perçues sont les signes et, si oui, quels sont ces noumènes? En second lieu, il y a un problème psychologique : par quel mécanisme les noumènes, supposés existant, sont-ils reliés à l'image qui les représente dans la conscience et d'où vient la correspondance établie entre leur essence invisible et leur expression sensible? En troisième lieu, il y a un problème physiologique : comment concevoir le transport de l'excitation nerveuse reçue du dehors aux centres organiques où l'impression venue des chocs extérieurs se transforme en perception? En

quatrième lieu, il y a un problème physique, et c'est le seul dont il soit ici question. Construire une représentation rationnelle des phénomènes qui nous semblent précéder l'entrée de la perturbation extérieure dans le moi, voilà ce que nous voulons. L'expérience pure est impropre à nous contenter; réduite à ses seules ressources, elle ne conduirait jamais qu'à dresser une liste de faits catalogués; or un simple inventaire ne nous satisfait pas, parce qu'il ne nous permet pas de prévoir ni de reconstruire mentalement le développement de la série des choses; il faut donc tout au moins interpréter l'expérience, et une interprétation d'expériences n'est pas autre chose, à qui sait concevoir le calcul en dehors de la notation algébrique, qu'une construction de théorie; voilà pourquoi la physique expérimentale, malgré sa nécessité pour indiquer les principes les plus probables à la physique mathématique, est impuissante à résoudre le problème cosmique dont la recherche est l'objet de nos efforts. D'ailleurs la physique mathématique, outre son rôle physique, joue encore un rôle analytique important : elle suggère des énoncés féconds et amène à imaginer des transformations élégantes et des méthodes de calcul puissantes. Nous pouvons donc affirmer que la physique véritable est la physique analytique. Cependant nous sommes loin de croire que les physiciens devraient fermer leurs laboratoires pour se consacrer à l'invention purement rationnelle des phénomènes sur le tableau noir des mathématiciens : il est trop évident, après tant d'illustres expériences, que, si l'on veut bâtir un monument solide, il faut en demander les matériaux à la nature elle-même. Il importe néanmoins de se bien persuader que l'étude expérimentale doit être seulement prise comme une préparation de l'étude analytique et il est capital d'acquérir des idées précises sur les rapports mutuels de ces deux sortes d'étude. Fournir à la raison une notion claire et distincte des faits, dégager de ce grand complexe perçu qu'on appelle l'univers les indications générales d'où l'esprit tirera les hypothèses qui dirigeront sa marche déductive, tel est le rôle et telle est la fonction de l'expérience. Construire un système de notation analytique propre à représenter les phénomènes, à les classer par familles logiques, à les coordonner entre eux, à les distribuer en séries et à les réduire les uns aux autres, tel est le rôle et telle est la fonction de la théorie. C'est donc bien la physique mathématique qui donne, à proprement parler, la solution du problème que nous énoncions tout à l'heure. L'astronomie actuelle, pouvons-

nous dire en manière de conclusion, par les développements merveilleux de la mécanique céleste qu'elle joint à ces étonnantes méthodes de calcul et d'observation grâce auxquelles on détermine les positions des astres et les lois de leurs mouvements, réalise l'idéal vers lequel doit s'orienter la physique : l'analyse y domine et l'expérience y est réduite à établir le point de départ des déductions ou bien à procurer les valeurs numériques de certaines constantes. Voici donc un premier point acquis : l'énoncé du problème physique est formulé avec toute la précision requise. Cherchons maintenant à bien comprendre la nature des théories scientifiques, leur fonction logique et la raison de leur utilité.

Voyons d'abord à quoi tient la puissance explicative du calcul. L'expérience peut servir à suggérer des idées au chercheur, comme font les figures dessinées par le géomètre; elle peut encore servir à illustrer une conclusion, comme fait la courbe tracée pour résumer une discussion; mais seule l'analyse explique. Il y a plusieurs raisons à cela :

1° Tous les éléments mathématiques sont de même nature, car ils sont composés des mêmes facteurs. Cette homogénéité des concepts analytiques est la cause de l'incomparable puissance que possède le calcul pour ramener les unes aux autres et réunir dans une unité supérieure les idées les plus dissemblables en apparence. C'est elle notamment qui a permis à Fresnel d'effectuer l'étonnante réduction de l'idée de lumière à l'idée de nombre.

2° L'analyse procède toujours par succession d'identités : elle est donc éminemment explicative, car expliquer une chose est justement la faire coïncider et l'identifier dans tous ses détails avec un complexe de choses antérieurement connues.

3° L'emploi de l'analyse algébrique permet d'atteindre avec rigueur la continuité dans les phénomènes auxquels on l'applique. Voilà peut-être ce qui distingue le plus la méthode mathématique et ce qui manque le plus aux autres méthodes.

4° Le même calcul est toujours susceptible de traductions concrètes multiples, car la validité de l'analyse algébrique ne dépend que de la manière dont les symboles sont combinés et non de l'interprétation qu'on en donne. Il est très vrai qu'on n'effectue jamais un calcul qu'en vue d'une application; mais la vérité de ce calcul subsiste indépendamment de cette application; en sorte qu'une fois fait il peut être lu d'une autre façon et devient ainsi, sans qu'on le

modifie, susceptible de donner la solution d'un second problème; d'où résulte la mise en lumière de l'équivalence de deux questions qui d'abord semblaient distinctes.

5° La méthode analytique jouit de la propriété caractéristique et fondamentale de conserver la précision des données auxquelles on l'applique, au lieu que toute autre méthode altère cette précision suivant une loi qui reste inconnue. De là suit ce fait capital : si l'on connaît l'approximation du point de départ, on peut toujours calculer celle du point d'arrivée, quelles que soient la longueur et la complication des raisonnements intermédiaires.

6° L'analyse sait redresser et corriger d'elle-même les énoncés imparfaits qu'on lui soumet : nous la chargeons de penser pour nous et souvent elle nous avertit de l'existence d'un vice caché dans les données que nous lui fournissons. Il est très difficile parfois de poser une question impartialement, sans rien préjuger de la réponse. Je demande par exemple à l'analyse de m'indiquer une longueur qui jouisse de certaines propriétés précises; l'analyse me répond par une équation qu'il suffit de résoudre pour avoir cette longueur; or il arrive, je suppose, que cette équation me fournisse comme résultat final une racine imaginaire; que dois-je conclure de là? Si je ne sais pas interpréter l'imaginaire, je conclurai que l'analyse me répond : non, le problème, tel qu'il est posé, n'est pas possible. Si je sais interpréter l'imaginaire et voir qu'elle représente une longueur dirigée, je conclurai au contraire que l'analyse me répond : le problème n'est pas possible et son énoncé renferme une contradiction si l'on entend obtenir une longueur brute; il prend un sens et voici sa solution quand on consent à ne demander qu'une longueur impliquant direction, c'est-à-dire un vecteur.

Voilà ce qui produit l'extraordinaire puissance explicative de l'analyse.

Cherchons maintenant à bien comprendre ce qui rend possible en physique l'explication analytique : c'est que la physique est une science d'approximations. Aucun phénomène, si petite que soit sa place dans le système des choses, n'est rigoureusement indépendant du reste de l'univers; espérer en construire une représentation adéquate — même en restant au point de vue phénoménal pur — serait donc une illusion; il faudrait en effet, pour atteindre ce but, savoir sur quel phénomène primordial porter d'abord son attention. D'ailleurs une connaissance trop exacte des phénomènes aurait pour

nous deux graves inconvénients : en premier lieu, elle ne correspondrait plus à la réalité, c'est-à-dire à ce que nous voyons, car elle serait surchargée de détails insignifiants dont la perception nous échappera toujours; en second lieu, elle nous interdirait de formuler des lois, c'est-à-dire d'inventer ces types généraux auxquels nous rapportons les divers cas particuliers, car tout phénomène serait alors essentiellement singulier et différerait par quelque circonstance des phénomènes similaires. Aussi n'est-ce pas cette connaissance absolument exacte et complète que cherche le physicien et voici en conséquence de quelle façon il procède. Étant donné un phénomène naturel, il lui substitue d'abord un phénomène idéal dégagé de toutes les influences perturbatrices qui troublent le phénomène effectif dans son développement. Il analyse, à l'aide du calcul, le phénomène ainsi simplifié et il en détermine les lois, qui sont pour le phénomène vrai ce qu'on nomme des lois limites. Puis il examine quelles sont celles des influences perturbatrices négligées dont les effets sont pratiquement négligeables, eu égard au degré d'exactitude qu'il a besoin d'obtenir. Enfin il évalue les effets de celles d'entre elles qu'il ne peut ainsi supprimer et, dans chacune de ces évaluations nécessairement approchées, il calcule une limite supérieure de l'erreur commise de manière à connaître le degré d'approximation obtenu, c'est-à-dire, en prenant pour exemple un calcul numérique, le nombre de chiffres décimaux exacts sur lesquels il peut compter. En résumé, il étudie d'abord un cas idéal plus simple que le cas réel, en isolant par abstraction la partie essentielle et prépondérante du second pour constituer le premier; puis il corrige progressivement les résultats de cette étude de manière à converger vers le cas réel comme vers une limite. L'adoption de cette méthode lève toutes les difficultés que nous énumérions ci-dessus; grâce à elle, en effet :

1° Les petits détails accessoires, dont la présence ne modifie en rien la marche générale des phénomènes, disparaissent, entraînant avec eux la plupart des liens qui rattachent les choses entre elles; les principaux de ces liens subsistent seuls; d'où il suit que l'ensemble des phénomènes se morcelle de lui-même en groupes indépendants et qu'il devient par conséquent possible d'entamer l'étude scientifique simultanément en plusieurs points.

2° La fonction logique prépondérante de chaque phénomène se dégage avec netteté et se manifeste en pleine lumière; d'où il

suit que chaque concept formé à propos de la réalité, ne correspondant plus qu'à la partie saillante et principale de cette réalité, en devient une représentation expressive.

3° Les différences insignifiantes qui séparent les phénomènes similaires s'effacent et laissent apparaître l'identité essentielle que leur présence masquait; d'où il suit que la construction de types généraux, dont chaque fait particulier n'est plus pour l'esprit qu'une simple notation établie par la nature, s'effectue aisément et permet ainsi d'obtenir une condensation toujours croissante des énoncés.

Citons, pour terminer, un exemple de cette marche par approximations successives : c'est celui du concept de corps solide, *solide invariable* ou *solide élastique* suivant les circonstances logiques dans lesquelles on l'emploie; il serait bien aisé de vérifier sur cet exemple les remarques générales que nous venons de faire.

Nous voyons maintenant comment est possible l'introduction de l'analyse en physique : c'est grâce à la substitution d'un concept construit aux notions initiales que fournit la perception. Nous savons d'autre part d'où provient la puissance explicative de l'analyse. Il ne reste donc plus qu'une seule question à résoudre : par quel mécanisme l'analyse, qui est purement rationnelle, permet-elle de découvrir des lois relatives aux sensations venues de l'extérieur? Un mot suffira sur ce point. La physique moderne, dit M. Poincaré, « tend de plus en plus à abandonner les théories ambitieuses d'il y a quarante ans, encombrées d'hypothèses moléculaires ». On veut réduire les propositions initiales, les principes de théories à n'être plus que ceci : des traductions analytiques de quelques faits d'expérience très simples, que l'on choisit avec soin et que l'on analyse minutieusement. D'autre part, on s'efforce de construire les concepts initiaux dans les différents chapitres de la science de la façon que nous avons longuement décrite à propos de l'analyse : par élimination des apparences sans importance et isolement de la fonction logique. Dans ces conditions, le point de départ des séries déductives que l'on développe est, par construction même, une image expressive et une représentation nette de la réalité. Mais les conséquences analytiques que l'on tire de là ne supposent que le principe d'identité, et ce principe est vrai dans le monde des perceptions comme dans le monde des concepts : les conséquences dont nous parlons, pour être établies à l'aide de combinaisons d'idées pures, n'en sont donc pas moins valables à propos des sensations, puisque,

dans un raisonnement analytique, les conclusions ne sont qu'une autre manière d'exprimer les prémisses. En définitive, il n'est pas requis, pour la valeur et la portée d'une démonstration, que la suite des intermédiaires soit traduisible en langage concret : il suffit que le point de départ et le point d'arrivée du raisonnement le soient. Finalement, le mécanisme de l'explication des phénomènes par l'analyse est complètement élucidé. Arrivons donc à nos dernières conclusions.

La physique n'est pas une science de noumènes : il est sans doute inutile d'insister sur ce point. Contentons-nous d'un exemple. Soit cette proposition de chimie : l'hydrogène et le chlore se combinent spontanément pour donner de l'acide chlorhydrique. Analysons cet énoncé pour en bien saisir le sens. Hydrogène, chlore, acide chlorhydrique, ce sont des noms, c'est-à-dire des signes dont chacun représente un groupe déterminé de sensations associées. Que signifie donc notre énoncé? Il signifie ceci, et ceci seulement : les deux premiers systèmes de sensations peuvent se composer pour produire le troisième, en d'autres termes la superposition dans la conscience des deux premiers groupes de sensations a pour résultante leur disparition simultanée et l'apparition du troisième. Maintenant, à cette chimie des sensations ne correspond-il point quelque chimie des objets? C'est une question que le physicien n'aborde pas, parce que, réduit à ses seules ressources, il ignore si cela a un sens de parler de noumènes. D'autre part, qu'est-ce qu'expliquer? Est-ce trouver des *causes*? non : c'est trouver des *raisons*. Ce qu'on appelle les raisons d'un fait, c'est l'ensemble des données à partir desquelles on pourrait construire l'idée de ce fait. L'idée de cause est toute différente : elle implique l'idée d'une activité qui réalise l'effet. Veut-on un exemple? La notion d'unité et la notion d'un ordre assigné à des opérations faites sur l'unité, voilà les *raisons* de l'analyse; la volonté active et la pensée vivante de l'analyste, voilà les *causes* de l'analyse. Cela posé, il n'est pas impossible de définir la cause avec précision ni de trouver une démonstration analytique du principe de causalité; mais cela est fort long, et d'ailleurs le physicien n'a pas à s'en préoccuper. Déterminer les données nécessaires et suffisantes pour construire une idée de l'univers, tel est son rôle unique. La physique est donc purement subjective. Qu'est-elle exactement? L'emploi qu'elle fait de la méthode analytique nous l'apprend : elle n'est qu'un système de notation. L'éther de Fresnel, les deux fluides de Symmer, l'attraction de Newton, mille autres choses semblables

ne sont en réalité que des symboles, des notations dont l'expérience, par la conformité de ses indications avec les prévisions de la théorie, prouve la légitimité. La construction d'une théorie scientifique n'est donc pas autre chose que l'invention d'un langage propre à représenter les phénomènes, à établir entre eux un classement et à effectuer une réduction des uns aux autres. Voilà ce qui explique que l'on puisse utilement se servir d'une théorie que l'on sait incapable d'exprimer tous les faits connus, s'il arrive en quelque endroit qu'elle soit plus simple et plus commode, comme cela a lieu par exemple pour la théorie de l'émission en optique géométrique. Voilà aussi ce qui explique la possibilité de plusieurs théories équivalentes pour un même groupe de phénomènes et, par exemple, en optique, de la théorie élastique et de la théorie électro-magnétique de la lumière. Parmi toutes les notations possibles de l'ensemble des phénomènes, il y en a d'ailleurs une meilleure que toutes les autres : c'est la notation naturelle, qui correspond à la notation euclidienne en géométrie; trouver cette théorie de la matière, écrite en sensations élémentaires et capable de réaliser l'unité de toutes les théories partielles, tel est l'objet de la physique générale. Nous savons d'avance que cette théorie parfaite ne serait elle-même qu'un système de notation : c'est là notre conclusion finale.

Nous venons d'étudier la méthode analytique dans ses applications à la science des nombres et à la science des quantités physiques. Sa portée, on le sent bien, est beaucoup plus grande que son domaine actuel : c'est, en théorie du moins, une méthode absolument générale. Il est alors naturel de nous demander quel est au juste le champ d'application de cette méthode et voici donc un nouveau problème qui se pose logiquement à nous. Existe-t-il des cas où, la notation algébrique étant impropre, le mode de raisonnement qui l'accompagne puisse néanmoins servir encore? La notion d'unité n'est pas la seule intuition élémentaire, le seul atome de pensée susceptible d'être posé comme source d'une série déductive : en conséquence, il y a sans doute d'autres branches de l'analyse qui se développent à côté de celles dont l'objet est l'étude du nombre entier. Nous sommes donc bien en face d'un nouveau problème. Ce problème n'est pas insoluble. Ce n'est pas ici le lieu d'en aborder la recherche; mais il fallait le signaler.

ÉDOUARD LE ROY et GEORGES VINCENT.

DISCUSSIONS

NOTE SUR LA NATURE DU RAISONNEMENT MATHÉMATIQUE

La *Revue de métaphysique et de morale* de juillet 1894 contient une étude de M. Poincaré sur la nature du raisonnement mathématique, bien digne à tous égards de fixer l'attention et de provoquer la discussion. En général, quand on est en présence d'un travail à la fois technique et philosophique dû à un savant qui joint à une compétence exceptionnelle de rares qualités de penseur, on doit, pour en faire une critique féconde, accepter franchement le point de vue suivant lequel il a établi son développement scientifique, en préciser, s'il est besoin, les caractères et aborder alors l'examen des conséquences philosophiques que l'on peut en tirer. Tel est l'esprit dans lequel sont écrites les réflexions suivantes.

I

L'exposé scientifique de M. Poincaré débute ainsi : « Je suppose qu'on ait défini préalablement l'opération $x + 1$ qui consiste à ajouter le nombre 1 à un nombre donné x. Cette définition, quelle qu'elle soit d'ailleurs, ne jouera plus aucun rôle dans la suite des raisonnements ».

Cette phrase a une importance capitale, et l'on ne saurait en faire ressortir la portée avec trop de soin. Dire que la définition de l'opération qui consiste à ajouter 1 à x ne jouera aucun rôle dans les raisonnements, c'est dire que cette définition est une pure superfluité, et le mot « ajouter » n'est qu'un son sans signification, de même que le signe correspondant $+$ est un pur tracé graphique. On peut ajouter que les mot et écriture « nombre » et 1 sont exactement dans le même cas, car on ne parle même pas de leurs définitions.

Cela étant, qu'est-il possible de faire? Établir un système d'écritures ou de vocables ordonnés suivant une certaine loi et opérer des combinaisons variées entre ces écritures ou ces vocables, sans y attacher aucun sens en dehors de leur réalité sensible. Ces combinaisons de sensations ou d'images peuvent revêtir la forme spatiale et la forme temporelle; rien n'empêcherait même d'établir des systèmes analogues fondés sur l'échelle des sons musicaux, mais le fait serait toujours le même, et il suffira d'adopter l'un des modes de classement, le mode spatial, par exemple, qui est de l'usage le plus aisé.

Ceci posé, considérons la définition, vraiment fondamentale, de l'addition $x + a$, définition consistant tout entière dans l'*égalité* :

$$(1) \qquad x + a = [x + (a - 1)] + 1.$$

Or que signifient ce mot « égalité » et ce signe $=$? Ce n'est pas une vaine querelle, car M. Poincaré a vidé du sens traditionnel tous les mots et écritures arithmétiques : il faut donc qu'il précise la signification qu'il leur attribue. Or nous ne voyons pas qu'en aucun endroit il y ait rien qui indique le sens de ce mot et de ce signe; mais il est absolument impossible de se passer de tout sens, et, d'autre part, si une lecture un peu rapide permet de passer outre en conservant vaguement le sens ordinaire, il n'en est pas moins incontestable que ce sens est lui-même inintelligible dans le cas actuel. Force nous est donc de chercher à suppléer au silence de M. Poincaré et de nous efforcer d'établir une définition en rapport avec son point de départ. Or, si nous considérons la série des écritures 1, 2, 3, 4..., nous poserons, sans doute d'accord avec lui, $2 + 1 = 3$, et l'on pourrait peut-être lui faire admettre que cela signifie que, en opérant sur 2 et 1 l'opération non définie, mais indiquée par le signe $+$, on arrive au

terme 3. D'une façon générale, le signe = aurait ce sens qu'en opérant ce qui est indiqué dans les deux membres on aboutit au même terme. En y réfléchissant, on reconnaît, semble-t-il, qu'on ne peut guère attribuer à ce signe une autre valeur, car un phénomène de coïncidence spatiale apparaît comme le seul succédané de l'égalité quand on n'est en présence que d'écritures purement matérielles.

Nous voilà bien loin de M. Poincaré, et cependant nous n'avons fait que suivre la voie ouverte par sa conception fondamentale. Il va nous falloir d'ailleurs nous éloigner encore davantage de son exposé.

L'égalité fondamentale contient l'écriture $a - 1$, que n'explique aucune définition : il nous faut donc encore ici chercher à suppléer au laconisme du texte. Peut-être ne nous hasarderons-nous pas beaucoup en disant que le signe — indique l'opération inverse de l'opération inconnue marquée par le signe +. Mais cette dernière opération est-elle aussi inconnue que nous le disons et serait-il possible de tirer parti de cette définition du signe — si nous restions dans un vague aussi absolu? Assurément, dans la pensés de M. Poincaré, l'écriture $a - 1$ désigne le terme qui précède le terme a, et nous pouvons dire que l'opération $+ 1$ marque le passage d'un terme au voisin, dans un certain sens, et l'opération $- 1$ le passage au terme voisin dans l'autre sens.

Voilà donc définie telle qu'elle pouvait l'être, c'est-à-dire par un mouvement sur la suite de nos termes, l'opération $+ 1$, ainsi que l'opération $- 1$. Dès lors l'égalité (1) a un sens, puisqu'elle permet, au moyen de la répétition de l'opération $+ 1$, de définir successivement $+ 2$, $+ 3$..., et désormais toutes égalités où les deux membres ne contiendront que les signes + et — auront un sens, seront vraies ou fausses, puisque les opérations marquées par leurs deux membres conduiront ou non à un même terme de la série numérale.

Nous voilà donc d'accord avec M. Poincaré et acceptant sa définition de l'addition $x + a$, à condition de l'interpréter et de la compléter comme nous l'avons fait. Approfondissons un peu la façon dont, en conséquence, se forme $x + 3$, par exemple : il ne faut pas dire qu'on avance de 3 rangs à partir de x, car 3 est une écriture sans signification; mais nous pouvons dire qu'on passe de x au terme suivant, puis au terme suivant et encore au terme suivant. N'éprouvez-vous pas le besoin d'une sorte de mécanisme schématique pour régler ces mouvements et tous ceux de même genre que l'on devra exécuter, dans un sens ou dans l'autre? Rien de plus simple :

complétons notre série de chiffres par un terme initial 0 et imaginons que, lorsque notre indicateur opérant les mouvements prescrits par les écritures avancera d'un rang, un autre dont le point de départ est zéro fera le même mouvement; alors, dans l'exemple précédent, lorsque l'indicateur principal arrivera au terme égal à $x + 3$, l'indicateur auxiliaire arrivera sur 3.

En étant là et comprenant bien que la méthode de M. Poincaré n'a de sens que si elle aboutit à des mouvements de ce genre, on se demande pourquoi ce détour de définir $x + 3$ comme étant égal à $(x + 2) + 1$; mieux vaut dire de suite que $x + 3$ est le terme sur lequel on arrive quand on progresse à partir de x comme on doit progresser à partir de 0 pour arriver à 3.

Pour perfectionner d'ailleurs ce système de définition nous prolongerons la série de nos écritures de l'autre côté de 0, et nous aurons :

$$\ldots -3, -2, -1, 0, +1, +2, +3\ldots$$

Il est d'ailleurs superflu d'insister sur la concordance de ces écritures avec notre précédente définition du signe — et du signe +. Avec cette généralisation, $x + a$ se définira comme nous avons défini $x + 3$, mais en ajoutant que, si le terme a est à gauche de 0, c'est-à-dire s'il comprend le signe —, le mouvement à partir de x se fera dans le sens rétrograde de 0 vers a. Si l'on avait $x - a$, le mouvement à partir de x serait au contraire inverse de celui de 0 vers a, que ce dernier terme eût en lui-même le signe + ou le signe —.

Que si quelqu'un se choque du caractère tout mécanique de nos définitions, nous ne pourrons que répéter que nous n'en sommes pas responsable, car ce caractère est une conséquence forcée de l'adoption d'écritures sans signification; si M. Poincaré semble y échapper, cela tient à ce que, s'abstenant de définir et le signe = et le signe —, il profite, aux yeux du lecteur dont la pensée reste vague, du caractère que les définitions ordinaires confèrent aux écritures et aux raisonnements.

Mais revenons à la théorie de l'addition. En partant de la définition de l'écriture $x + a$ que nous venons de donner, on arrive de suite à l'égalité (1), car $(a - 1)$ étant le terme qui précède a, $[x + (a - 1)]$ est celui qui précède $(x + a)$.

Nous rentrons donc de nouveau dans la voie suivie par M. Poincaré et nous pouvons adopter ses démonstrations de l'associativité et de

la commutativité; celle de la première de ces propriétés pourrait d'ailleurs être remplacée par une démonstration directe. On doit noter d'autre part que ces démonstrations supposent qu'on ait le droit de faire subir aux égalités certaines transformations dont la légitimité résulte de nos définitions.

En ce qui concerne la multiplication, nous pourrons être très bref, car rien n'empêche absolument d'accepter l'exposé de M. Poincaré (sous réserve d'une observation semblable à celle qui précède), attendu que des deux égalités servant de définition, on déduit un moyen de former les produits par voie d'addition, ce qui ramène la multiplication à une opération mécanique : on verrait d'ailleurs sans peine que, comme pour l'addition $x + a$, il est préférable de poser la définition mécanique d'abord et d'en déduire les égalités fondamentales.

On a pu remarquer que nous avons omis quelque intermédiaire, car nous avons admis l'extension des diverses propositions à la série des écritures négatives, à laquelle nous ne pouvons appliquer le raisonnement fondé sur la proposition : si l'égalité est vraie pour $c = j = 1$, elle est vraie pour $c = j + 1$, attendu qu'il faut ici procéder par rétrogradation; mais rien n'empêche de reprendre les démonstrations en remplaçant $j + 1$ par $j - 1$. Du reste, si l'on remarque que les diverses égalités en discussion sont vraies pour $c = 0$ aussi bien qu'elles le sont pour $c = 1$, on peut affirmer *a priori* qu'une seule démonstration vaut pour les deux sens, puisque rien ne les distingue en soi et que 0 est situé de même façon à l'égard des deux séries d'écritures.

II

Nous arrivons maintenant aux considérations sur le caractère logique des démonstrations reposant sur la proposition : si le théorème est vrai pour $n - 1$, il est vrai pour n. Ici encore nous avons quelques observations à présenter.

M. Poincaré qualifie de « par récurrence » le raisonnement sur lequel sont fondées ces démonstrations, et cette appellation même nous paraît contestable. Il nous semble qu'elle a dû être suggérée par la suite d'idées que voici : de proche en proche, la vérité pour n est ramenée à la vérité pour $n - 1$, $n - 2$... 3, 2 et 1, en sorte

qu'il y a réellement *récurrence*. Mais est-ce bien là la marche naturelle de l'esprit? Nous ne le croyons pas, et nous en trouvons un indice bien caractéristique dans les démonstrations de M. Poincaré qui, constamment, établit que si le théorème est vrai pour n, il est vrai pour $n + 1$, ce qui marque une *progression directe* bien plus qu'une récurrence.

D'autre part, et en vertu même de cette forme adoptée par M. Poincaré, le théorème apparaît vrai successivement pour 1, 2, 3...; mais, alors même qu'on prendrait la forme inverse, la succession des théorèmes particuliers serait toujours directe. Il en résulte que la qualification en discussion ne caractérise qu'une forme accidentelle, pour ainsi dire, du raisonnement : il peut donc y avoir quelque inconvénient à la conserver, car elle pourrait donner une idée fausse de la nature de celle-ci.

Or il semble que, pour M. Poincarré, ce raisonnement ait une valeur *sui generis* par laquelle elle s'impose à l'esprit, sans s'appuyer sur les principes d'identité et de contradiction. On peut éprouver des doutes sur l'intervention de ces principes, mais il en est un autre, plus général semble-t-il, celui de *raison suffisante*, qui, à lui seul, donne toute sa valeur au raisonnement par récurrence ou par progression directe, comme on voudra. Parlant de l'impuissance de l'induction ordinaire à remplacer ledit raisonnement, M. Poincarré dit justement : « L'induction appliquée aux sciences physiques est toujours incertaine, parce qu'elle repose sur la croyance à un ordre général de l'univers, ordre qui est en dehors de nous. L'induction mathématique, c'est-à-dire la démonstration par récurrence, s'impose au contraire nécessairement parce qu'elle n'est que l'affirmation d'une propriété de l'esprit lui-même. » Cherchons toutefois à bien reconnaître ce qui fait la force démonstrative de ce raisonnement, et pour cela étudions comment on y est conduit quand on établit analytiquement un théorème successivement pour 1, 2, 3.

Prenons pour exemple la relation $a + b = b + a$ et, la supposant établie pour $b = 1$ et $b = 2$, faisons $b = 3$. On a alors

$$(a + 2) + 1 = (2 + a) + 1$$
$$a + (2 + 1) = 2 + (a + 1)$$
$$a + (2 + 1) = 2 + (1 + a)$$
$$a + (2 + 1) = (2 + 1) + a$$
$$\text{ou } a + 3 = 3 + a.$$

Dès maintenant un esprit pénétrant pourrait faire une remarque qui s'imposera lorsqu'on aura posé les mêmes relations modifiées successivement par la substitution de 3, 4... à 2 : cette remarque consiste en ceci que, jusqu'à l'égalité finale où l'on a remplacé $2+1$ par 3, le chiffre 2 n'a joué aucun rôle qui lui fût particulier, car on s'est borné à le reproduire en le comprenant dans des combinaisons légitimes pour une écriture numérale quelconque. On peut donc affirmer *qu'il ne saurait y avoir aucune raison* pour empêcher de reproduire successivement les mêmes opérations sur la suite illimitée des nombres. Quand on a bien vu cela, on est en possession d'une démonstration rigoureuse, à laquelle l'emploi du symbole n n'ajoutera qu'une formule commode, mais qui, comme toutes les formules, peut avoir l'inconvénient de voiler la vision de la vérité. Cette démonstration n'est peut-être pas susceptible d'être ramenée aux principes d'identité et de contradiction, mais elle ne s'en rattache pas moins à un grand principe rationnel, celui de raison suffisante, si justement mis en évidence par Leibniz, et elle lui doit la plus complète évidence.

M. Poincaré paraît tenir essentiellement à ce que le raisonnement par récurrence (on a pu voir à l'instant combien il mérite peu cette appellation) repose sur une base mystérieuse. On peut, dit-il, se donner l'illusion d'en avoir démontré la légitimité ; mais on arrive toujours à un axiome indémontrable. En un sens, nous sommes bien de cet avis, car le principe de contradiction lui-même n'est pas démontrable, et nous reconnaissons volontiers qu'il en est de même de celui de raison suffisante ; mais il nous semble qu'il y a une grande différence entre s'appuyer sur l'un de ces principes généraux de l'esprit et prendre pour point de départ indémontré une proposition quelconque de la science particulière qu'on étudie.

Dans l'espèce, M. Poincaré indique qu'on pourrait s'appuyer sur celle-ci : dans une collection infinie de nombres entiers différents, il y en a toujours un qui est plus petit que tous les autres. A s'en tenir à nos écritures numérales purement matérielles, telles que le système de M. Poincaré nous les a imposées, et d'après lesquelles la grandeur est remplacée par la position sur une ligne, il nous semble que la proposition est forcément vraie ou fausse à volonté, suivant qu'on a une demi-série indéfinie ou une série complète se développant de part et d'autre de zéro. Dans ce dernier cas encore on peut convenir qu'on distingue les deux demi-séries et dire que zéro n'est pas un

nombre ; bref, on est pleinement maître de ses conventions, et la proposition de M. Poincaré nous paraît supposer la substitution de l'idée de nombre telle qu'elle est généralement conçue à la construction tout artificielle qu'il avait mise à la place.

III

Ces réflexions nous amènent à insister sur une lacune de l'étude que nous discutons. Cette étude, en effet, n'indique nullement comment les combinaisons artificielles d'écritures auxquelles elle conduit peuvent servir à établir la science des *pluralités*, pour nous servir de l'expression adoptée par M. Ballue, dans l'article [1] si vraiment philosophique auquel répond M. Poincaré. Peut-être nous répliquera-t-il que le véritable mathématicien n'a pas à s'occuper de ces notions inférieures qui touchent à la réalité, car il semble qu'en ce moment un mouvement très marqué se produit dans les esprits pour prendre le contre-pied de la thèse de Hegel, d'après laquelle tout ce qui est réel est rationnel, et déclarer que le réel est inintelligible et échappe à notre connaissance. Pour nous, qui sommes rebelle à ce mouvement, nous ne saurions nous soustraire à l'examen de cette question, examen pour lequel le travail de M. Ballue nous sera particulièrement utile.

Comme ce dernier l'a justement dit, la notion de pluralité est une abstraction tirée de faits d'expérience, ou plutôt, dirions-nous, elle nous est suggérée par des faits d'expérience. Nos sensations se présentent par groupes plus ou moins cohérents, quand elles ne sont pas pour ainsi dire simples, tel qu'est un élancement douloureux non accompagné de localisation ; dans un cas comme dans l'autre, nos sensations peuvent être considérées comme constituant des objets soumis à notre étude, et ce qu'on appelle des objets matériels présente cet avantage de faire renaître à volonté en nous les mêmes groupes de sensations, ce qui facilite nos études internes. La considération de ces groupes de sensations développe en nous la notion de pluralité, qui repose à la fois sur une distinction et sur une identification.

Si, en effet, rien ne distinguait les uns des autres ces divers

1. *Revue de métaphysique*, mai 1894.

groupes de sensations, toute notion de pluralité serait impossible ; mais, d'autre part, cette notion exige qu'on fasse abstraction complète des différences et qu'on considère tous les groupes comme indifféremment susceptibles d'être substitués les uns aux autres[1]. Nous n'arrivons sans doute point ainsi à donner une définition de la pluralité, car c'est une idée *sui generis* dont on peut indiquer la nature et marquer les conditions, mais qu'on ne saurait réduire à d'autres notions. Du moment que tous les éléments d'une pluralité sont, comme tels, absolument équivalents les uns aux autres, on voit qu'on pourrait les substituer eux-mêmes aux écritures numérales qui, au fond, ne se distinguaient les unes des autres que par leur ordre de succession, ou plutôt on peut faire de ces écritures les symboles des dits éléments. Notons du reste que, les dites écritures pouvant symboliser autre chose que des pluralités, elles donnent lieu à des propositions plus générales, ce qui est un avantage ; mais, d'autre part, on peut se demander quelle valeur logique présentent des démonstrations reposant sur des intuitions sensorielles.

Si, au lieu de passer par l'intermédiaire des écritures sans signification de M. Poincaré, on veut établir directement la science des nombres, on posera, avec M. Ballue, la propriété fondamentale des pluralités : *Quelle que soit la manière dont on compte des objets, pourvu qu'aucun objet ne soit oublié ni compté deux fois, on trouve toujours le même nombre.* Il est vraisemblable que cette propriété ne saurait faire l'objet d'une démonstration fondée sur le principe de contradiction ; mais nous ne saurions non plus y voir le seul résultat de l'expérience : c'est pour nous une conséquence du principe de raison suffisante ; du moment, en effet, que les éléments d'une pluralité sont, comme tels, identiques les uns aux autres, leur mutuelle substitution ne saurait produire aucun changement d'ordre numérique.

On pourrait sans doute supposer, conformément à une hypothèse de Stuart Mill, que, en fait, l'opération de compter des objets fût accompagnée d'une addition ou d'une soustration d'objets, variable suivant la manière de faire le compte ; mais alors, de deux choses l'une : ou bien on s'apercevrait du fait, et il serait sans portée, ou bien on ne s'en rendrait pas compte, et l'on constaterait que

1. Cette abstraction paraît singulièrement naturelle à l'esprit humain, car lorsque j'ai appris à compter à mes enfants, j'ai eu soin de choisir des groupes hétérogènes, et jamais cela n'a paru les gêner.

$2 + 3 = 6$ et que $3 + 2 = 4$, par exemple. Dans ce dernier cas, on pourrait n'avoir pas l'idée de pluralité telle que nous l'avons définie : il n'y a rien de plus à en conclure. M. Poincaré est d'ailleurs tout aussi exposé à l'objection de Stuart Mill, et même il l'est bien plus, car ses écritures sont aussi bien exposées que tous autres objets à subir des additions et des soustractions subreptices, et alors ses combinaisons sont absolument brouillées, tandis que nous pouvons concevoir un esprit s'élevant à la notion de pluralité malgré les obstacles supposés.

En terminant cette petite étude, nous éprouvons quelque confusion à avoir constamment combattu les idées d'un homme tel que M. Poincaré ; mais est-il besoin de dire combien son travail nous a paru suggestif et amener nettement le débat sur son vrai terrain ? Et, d'autre part, il est telle de ses démonstrations qu'on sera heureux de retenir : ainsi en est-il de celle de la commutativité de la multiplication, démonstration que M. Ballue croyait ne pouvoir être donnée que par la voie directe, tandis que M. Poincaré la déduit des deux relations fondamentales. Au cas où ce dernier penserait que les réflexions qui précèdent méritent une réponse, nous le prierions de bien préciser s'il accepte notre manière de voir sur l'absence de toute signification pour ses écritures numérales et de définir clairement l'égalité.

GEORGES LÉCHALAS.

NOTES CRITIQUES

LES SCIENCES SOCIALES EN ALLEMAGNE

A. WAGNER

De l'œuvre considérable de M. Wagner nous laissons à l'appréciation des spécialistes les résultats et les solutions, nous ne retenons que les questions de méthode, qui intéressent la philosophie et l'histoire des sciences sociales en Allemagne.

I

Les *Principes de l'économie politique* [1] de Wagner sont faits, plus que tout autre ouvrage, pour nous révéler les symptômes de l'état des sciences sociales. Car d'une part ils servent d'introduction à un système de la science économique contemporaine, dont les parties seront traitées par des auteurs différents [2], usant à peu près des mêmes méthodes et obéissant aux mêmes conceptions; nous aurons donc le droit de chercher dans les *Principes*, les tendances, non pas seulement d'une personne, mais d'une école. Ils ont été, d'autre part, dans leur troisième édition, entièrement transformés, ainsi que l'auteur le déclare lui-même, sous la pression des faits et des idées qui, depuis 1879, date de la seconde édition, ont modifié l'histoire, soit

1. Lehr. und Handbuch der politischen Oekonomie : I, *Grundlegung der Politischen Oekonomie*, 3e édition, 1er vol., 1892, 2e vol., 1893, 3e vol., 1894.
2. Buchenberger, Bücher. Dietzel.

politique, soit scientifique. Les luttes de plus en plus vives du socialisme contre l'individualisme, par lesquelles leur antithèse s'exagère en quelque sorte tous les jours ; les discussions, d'un autre côté, de la jeune école historique avec la nouvelle école abstraite, par lesquelles l'induction et la déduction semblent séparées plus profondément que jamais, ont réclamé, dit Wagner, un nouvel examen des *Principes*. Pour répondre à ces problèmes contemporains, théoriques et pratiques, il a remanié tout le plan de son livre, et ajouté, à l'étude des concepts et à la définition des problèmes fondamentaux de l'économie politique, une longue introduction philosophique, où s'établissent la logique et la psychologie nécessaires à la construction du système.

C'est cette introduction que nous nous proposons d'examiner [1]. Au contraire de l'Introduction à la Science de la morale que nous avons analysée [2], l'œuvre de M. Wagner est systématique. Les classifications, divisions et subdivisions scolastiques y abondent. Aussi les adversaires de M. Wagner l'accusent-ils d'avoir une « tête dogmatique » et du « sang de métaphysicien » [3]. Il répond que la négligence des définitions et des divisions n'a pas été sans influer, souvent, sur l'imprécision et l'indécision soit des concepts, soit des réformes, et que, seul, un « système » peut opposer, aux solutions partielles et extrêmes des problèmes modernes, un ensemble de solutions moyennes, à la fois logiques et pratiques.

De ce système la psychologie contient les prémisses. Il ne peut se constituer qu'en prenant conscience des différences qui séparent les sciences de l'esprit des sciences de la nature. Le prestige du mécanisme et du naturalisme a pu imposer autrefois à M. Wagner lui-même [4], il reconnaît aujourd'hui l'opportunité de la réaction psychologique qui se fait sentir dans la plupart des sciences sociales. En cela, Wagner est d'accord avec son principal adversaire, Schmoller [5]. Le caractère dominateur de l'économie politique n'est

1. *Grundlegung der politischen Oekonomie*, I, p. 1-286.
2. *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1894.
3. *Grundlegung*, 1er vol., p. 54.
4. *Grundlegung*, 2e vol., p. 809.
5. Un des résultats de la nouvelle édition des *Principes* de Wagner est de définir nettement les différences qui le séparent de Schmoller. Les deux professeurs de l'université de Berlin, dont chacun, dans son cours, dit en parlant de l'autre « mein Hauptgegner » : « mon contradicteur principal », ont sans doute bien des idées communes. M. Durkheim pouvait encore, dans les articles de la *Revue philosophique* de 1887, réunir leurs théories en une seule analyse. Mais

pas d'être « nationaliste » ou « étatiste » ; elle doit être tout d'abord une « psychologie appliquée »[1].

Les erreurs, pratiques ou théoriques, que le système devra combattre, se laisseront toutes ramener à des erreurs de psychologie. Le principal objet de l'Introduction sera donc de fixer la psychologie économique, de déterminer à quels motifs ou à quelle combinaison de motifs obéit la nature économique de l'homme.

Que faut-il entendre, d'abord, par nature économique? L'homme est un animal « besoigneux », comme tous les autres. Mais ses besoins ont sur ceux des animaux le privilège ou du moins le monopole de la multiplication et de la complication indéfinies. Extérieurs ou intérieurs, c'est-à-dire cherchant leur satisfaction dans les choses physiques ou dans les choses psychologiques, ils s'amplifient par toutes les transformations de la nature physique ou psychologique, par les changements de la technique aussi bien que par ceux de la morale. Mais cet accroissement n'est pas soumis à une loi naturelle; il est possible, non nécessaire. La première erreur de psychologie économique consiste en effet à assimiler ces besoins à des forces naturelles : ce sont des forces psychologiques, soumises comme telles à l'influence des volontés comme à celle des circonstances, variées en un mot et variables à l'infini.

Si nous cherchons à définir les formes essentielles de cette variété de phénomènes, nous pouvons les distinguer en besoins d'existence, que nous appellerons du premier ou du second degré, selon qu'ils sont absolument ou relativement nécessaires à l'homme, et, en besoins de culture, soit matérielle, soit immatérielle. On peut les distinguer encore en besoins individuels, résultant de la nature psycho-physique particulière des hommes, et besoins sociaux, résultant de leur nature sociale.

A ces besoins correspondent les désirs de les satisfaire (*Befriedigungstriebe*). Le désir correspondant aux besoins d'existence du premier degré n'est autre que l'instinct de conservation, les autres rentrent dans la catégorie de l'intérêt personnel. Donnés à l'homme, pour ainsi dire, avec l'existence même, et en ce sens légitimes, ces

leur opposition devient plus nette de jour en jour. Wagner dit dans sa préface qu'il éprouvait depuis longtemps le besoin de prendre position contre l'école de Schmoller, qu'il appelle, par opposition à celle de Roscher et de Knies, la jeune école historique.

1. *Grundlegung*, I, p. 15.

désirs sont des faits naturels [1]. Mais il faut se garder de dire : des forces naturelles. Ils n'agissent sur l'âme, en tant que psychologiques, qu'en donnant, pour ainsi dire, leurs motifs. Le plus souvent c'est par l'intermédiaire de tout un système de motifs où les éléments les plus étrangers à l'intérêt personnel peuvent entrer qu'ils déterminent nos actions.

Du besoin et du désir de le satisfaire naît l'effort, le travail. Au point de vue de la nature économique, le travail n'est qu'un moyen, une nécessité, à laquelle l'homme sacrifie le moins possible. Il mesurera son effort à la satisfaction qu'il en attend. Il cherchera le maximum de plaisir par le minimum de peine (*Lust moment. Last moment*) [2]. Nous disons alors que son action est réglée par le principe économique. Ces besoins, ces désirs, ces éfforts se déterminant réciproquement, se mesurant les uns les autres par ce principe, constituent ce que nous appellerons la *nature économique*.

Mais jusqu'à quel point cette nature, que nous construisons par l'abstraction, recouvre-t-elle la réalité? L'erreur de l'économie politique orthodoxe était de croire d'une part que cette nature était le tout de l'homme, d'autre part qu'elle était la même absolument pour tous les hommes. C'était méconnaître les formes différentes qu'elle peut prendre chez les individus considérés soit comme êtres individuels, soit comme êtres sociaux, membres d'une race, d'un peuple, d'un État, d'une classe. La nature économique n'est qu'une des composantes de la nature humaine, unie aux autres forces, religieuses, ou morales, ou nationales, par des rapports que l'histoire même varie. Et, malgré la différence de ses composantes, l'activité de l'homme restant une, il en résulte qu'on ne peut déduire exactement de la nature économique les actes qui lui appartiennent, car l'acte auquel elle donne l'impulsion peut changer de direction sous la poussée du système des autres forces. De la seule nature économique, on ne pouvait donc déduire l'histoire économique, *a fortiori*, l'histoire générale de la civilisation.

Quel que soit le prix de ces objections, il ne faut pas cependant, d'un autre côté, que la diversité de l'histoire nous fasse négliger l'universalité de la nature économique. A cet égard l'erreur de la jeune école historique ne serait pas moindre que celle de l'ancienne

1. *Grundlegung*, I, 77.
2. *Grundlegung*, I, 80.

école abstraite. Traitant l'idée de l'égoïsme de dogme superficiel [1], elle oublie qu'à travers toutes les évolutions et les révolutions l'homme reste homme. Les traits de sa nature économique sont fondés en sa nature corporelle et spirituelle, et l'observation, tant interne qu'externe, nous apprend que, du moins dans les périodes historiques qui nous sont accessibles, ces traits n'ont pas beaucoup plus changé que ceux de la nature extérieure [2]. Entre ces deux opinions extrêmes il nous faut donc trouver un milieu à la fois abstrait et réel; la psychologie devra le fixer en déterminant les rapports réciproques des causes qui déterminent la nature économique : puisque celle-ci agit, non par une impulsion mécanique, mais par des motifs, le premier objet des *Principes* sera la classification de ces motifs.

Wagner en distingue cinq groupes, cinq *Leit motive*, dont quatre égoïstes [3]. Ce sont : la recherche de l'avantage économique personnel et la crainte de la « gêne »; la recherche des récompenses et la crainte des punitions; la recherche de l'honneur et la crainte du déshonneur; la recherche de l'activité et la crainte de la passivité. Le cinquième motif enfin est la recherche de la satisfaction de conscience et la crainte du blâme intérieur.

Ces motifs se mêlent perpétuellement dans l'histoire : les proportions de ce mélange varient entre certaines limites qu'il importe de fixer, si l'on veut, en se fondant sur ces motifs, expliquer le passé, ou préparer l'avenir. D'une façon générale, le premier motif reste toujours dominant. Mais il est certain que, partout où l'individu ne fait qu'un, pour ainsi dire, avec son groupe, l'individu ne cherche son avantage qu'en cherchant celui des autres, de sa famille ou de sa tribu ou de sa confrérie. L'égoïsme se fond ici dans l'altruisme : on a d'ailleurs tort, dit Wagner, de vouloir les opposer radicalement; entre les deux souvent se trahit bien plutôt une sorte de continuité. A d'autres moments au contraire, à mesure que les liens des groupes se relâchent, que leurs barrières s'abaissent devant le commerce, qui crée un monde de transactions cosmopolites, alors, avec ce qu'on appelle quelquefois l' « américanisme » ou le « judaïsme », l'égoïsme n'apparaît que trop clairement comme le motif dirigeant de l'activité économique; le développement de la liberté, d'une façon générale,

1. Schmoller, *Grundfragen des Rechts und der Volkswirthschaft*, p. 30.
2. *Grundlegung*, I, 82.
3. *Grundlegung*, I, p. 83-137.

le place en évidence. — C'est le régime de l'autorité au contraire qui met surtout en valeur le second motif. Que cette autorité soit un Dieu, un État, une ville ou un patron de fabrique, elle gouverne la nature économique par l'espoir des récompenses ou la crainte des punitions matérielles qu'elle peut distribuer. Présent dans l'organisation économique de la plupart des groupes étroits et fermés, ce motif est encore celui sur lequel repose presque tout le système de nos impôts : et, peut-être, si l'on devait en croire Richter, par exemple, et reconnaître que l'égalité ne peut augmenter que par la diminution de la liberté, serait-il appelé, dans l'avenir socialiste, à jouer un rôle plus important encore. — Le troisième motif, dans beaucoup de cas, s'ajoute au second, dans d'autres s'y substitue. Prenant les formes les plus diverses, apparaissant chez le parvenu et chez le prolétaire, chez le grand brasseur d'affaires et chez le petit employé, il peut, suivant les cas, tantôt développer, tantôt restreindre le désir de posséder, susciter tantôt le luxe insolent, tantôt la bienfaisance, tantôt l'honnêteté. Puissant dans une corporation, ce motif l'est aussi dans une société individualiste, où il apparaîtra, par exemple sous la forme du désir des titres et des décorations; l'utopie de Bellamy nous faisait croire qu'une société socialiste devrait le développer plus encore : postulat peut-être difficile à accorder avec celui de l'égalité, car il semble que l'inégalité soit toute la vie du motif en question. — Le motif de l'amour de l'activité n'est pas aussi rare qu'il le semble peut-être au premier abord. Manifeste dans l'ordre de la production dite désintéressée, scientifique ou artistique, il est sensible encore dans l'ordre de la production matérielle, partout où un semblant d'art ou de jeu peut intéresser la personnalité. Malheureusement le développement de la technique et la division du travail, réduisant l'homme à une activité mécanique, lui enlèvent toute la joie de l'effort : il ne trouve plus, suivant l'expression populaire, de goût au travail. Plus facile, le travail est moins intéressant. L'idéal utopique de Fourier semble s'éloigner de plus en plus; et ce ne sera pas, peut-être, le moindre problème des sociétés de l'avenir que de rendre à ce motif sa forme et sa valeur économiques. — Le plus rare des motifs est naturellement le motif moral proprement dit. D'abord il est quelquefois extrêmement difficile de le discerner au milieu des autres, et quand il se montre, par exemple, sous la forme religieuse, de distinguer ce qui est purement moral de ce qui n'est qu'un égoïsme à terme, comptant avec l'éternité. En fait, on a essayé sou-

vent d'expliquer son existence par les transformations et les combinaisons des quatre motifs précédents. Cependant, quelle que soit son origine, certains actes relèvent de lui et l'on peut, par l'éducation, par la religion, et même indirectement, par les lois qui supprimeraient les tentations, augmenter le nombre de ces actes. Mais il est impossible, pourtant, malgré tous les avantages économiques que présenterait le développement d'un tel motif, de résoudre par la seule morale les questions sociales, et de fonder, comme le voudrait par exemple un Tolstoï, une société sur « le principe caritatif ». Le motif moral ne peut être la règle générale de l'activité économique.

L'importance relative de ces cinq motifs est donc bien différente. On peut dire que, en allant du motif égoïste au motif moral, leurs valeurs économiques forment comme une série de grandeurs décroissantes. Il n'en est pas moins vrai qu'aucune d'entre elles ne se laisse traiter comme une quantité absolument négligeable. Il importe donc d'avoir toujours sous les yeux cette table des motifs : c'est en faisant varier leurs coefficients, pour ainsi dire, en fonction des variations de l'histoire elle-même, que le système de l'économie politique pourra résoudre, par des solutions moyennes, les questions pratiques et théoriques que le présent nous pose.

Il nous est en effet, dès maintenant, facile d'apercevoir les erreurs psychologiques qui conduisent aux solutions extrêmes des problèmes pratiques, adoptées par l'individualisme et par le socialisme; erreurs tantôt communes aux deux systèmes, tantôt, au contraire, toutes différentes.

L'erreur cent fois reprochée, et avec raison, à l'individualisme est de ne retenir des cinq motifs de l'activité économique, que le premier. Il feint ainsi une sorte de monde mécanique dont les atomes obéiraient à une seule force naturelle, l'égoïsme. Il oublie que les individus tiennent des sociétés qui les unissent des obligations de tout ordre, juridiques et morales; il met en un mot la nature humaine sur un lit de Procuste en la réduisant au matérialisme.

Mais il faut noter que le socialisme, en tant du moins qu'il s'applique à l'histoire du passé, prend sa bonne part de ces erreurs. Lui aussi ne voit dans l'histoire que le produit de la nature économique de l'homme. A l'idéalisme il a substitué la philosophie de l'histoire dite matérialiste [1] : il prétend expliquer non pas les évolu-

1. Cf. Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann.* Leipzig, 1890.

tions économiques par les idées, mais les idées mêmes par les évolutions économiques. Le centre de l'histoire n'est plus pour lui la tête, mais l'estomac. « Dis-moi ce que tu manges, et je te dirai qui tu es » (*Was er isst, ist der Mann*). Ces dogmes de l'orthodoxie matérialiste, qui témoignent que le besoin de croyance est loin d'être éteint, prouvent que si l'individualisme et le socialisme diffèrent sur le choix des moyens, ils ont même fin et même origine psychologique [1].

Il est vrai que le socialisme, dès qu'il se tourne non plus vers le passé, mais vers l'avenir, aperçoit une humanité toute différente. Les conditions économiques, dont tout le reste découle, étant changées, les hommes ne sont plus égoïstes. La constitution de la société actuelle semblait faite pour hypertrophier le premier des motifs de l'activité économique; en modifiant cette constitution par une organisation rationnelle de la production et de la distribution des biens, la société future enlève à ce motif, pour ainsi dire, sa raison d'être. Ainsi le socialisme passe, suivant des expressions que Wagner aime à employer, du supermatérialisme à l'hyperidéologie. Il transformait, tout à l'heure, les hommes en bêtes, il les transforme maintenant en anges. *Eritis sicut Deus!*

Il tombe ainsi dans l'erreur contraire à celle de l'individualisme. Il exagère la variabilité de la nature humaine comme l'individualisme en exagérait la constance. Il n'est pas vrai que notre nature doive être la même dans tous les pays et dans tous les temps, dans tout l'avenir comme dans tout le passé. Mais il n'est pas vrai non plus qu'il suffise de changer les formes de l'économie publique pour que notre nature se trouve, du même coup, radicalement transformée. Les motifs de toutes sortes qui ont présidé à la construction des formes économiques demeureraient les mêmes sur les ruines de ces formes. C'est donc sur eux qu'il faudrait agir. Les difficultés que rencontrerait le socialisme ne seraient pas tant en ce sens techniques ou pratiques que psychologiques [2].

D'une façon générale on peut dire que le socialisme, trop pessimiste à l'égard de la réalité, est trop optimiste à l'égard de l'avenir. De même l'individualisme, en déclarant que le système de la libre concurrence crée le meilleur des mondes possible, et que, si le jeu des lois économiques semble choquer les lois morales, on n'y peut

1. *Grundlegung*, I, 11, 14, 38.
2. I, 120-130.

rien faire, est à la fois, en des sens différents, trop optimiste et trop pessimiste. Les erreurs morales des deux adversaires reposent sur leurs erreurs psychologiques. L'un demande trop à l'homme, l'autre, trop peu.

Le socialisme d'État, tel que Wagner l'entend, destiné à prendre place entre ces deux extrêmes, s'attachera à n'oublier ni les intérêts communs ni les intérêts individuels. Pour le bien même de la communauté [1], il laissera une place, dans son système socialiste, à l'individualisme. Il voudra lier le réalisme à l'idéalisme [2], reconnaissant que l'homme, bien qu'il reste toujours à peu près le même, est susceptible d'un certain développement, il s'efforcera de faciliter le progrès de l'humanité, par une combinaison rationnelle de tous les motifs économiques, non par l'exclusion de l'un ou de l'autre.

Comme les questions pratiques, la psychologie dénouera les questions théoriques. Grâce à elles, l'induction et la déduction, présentées trop souvent, aujourd'hui, comme exclusives l'une de l'autre, pourront être réunies.

L'école historique après avoir constaté l'inexactitude des résultats obtenus par l'école abstraite, a le tort d'en vouloir à tout prix écarter la méthode, comme maitresse d'erreur et de fausseté. Elle prétend, pour substituer les réalités aux idéologies, les vérités aux conjectures personnelles, ne s'appuyer que sur l'histoire et ne s'élever que par l'induction. A vrai dire, les erreurs de l'ancienne école sortent moins de sa méthode déductive que du point du départ de ses déductions. Il importe de changer, non pas tant le mode du raisonnement, indispensable, sans doute, à la construction d'un système, que ses prémisses. L'école anglaise prenait pour point de départ l'hypothèse d'une force unique, absolue, mécanique [3]. La psychologie élargira en quelque sorte cette hypothèse, la fera plus souple en la pliant au contact des faits. Mais cette hypothèse servira toujours à une déduction. On compare quelquefois la science économique aux sciences naturelles en disant que, comme celles-ci, elle doit renoncer aux *à priori*, et se contenter de l'induction. Mais les sciences naturelles, elles aussi, s'efforcent de « raisonner » les faits ; tout l'effort de leur induction est d'atteindre à des faits premiers dont elle pourrait déduire tous les autres. Le privilège de l'économie

1. *Grundlegung*, I, 59.
2. I. 25.
3. II. 809.

politique est qu'elle n'est pas astreinte à chercher pas à pas, sans en avoir aucune idée, ces faits premiers. L'observation intérieure les lui donne tout d'abord : elle met en lumière certains motifs, et éclaire ainsi toute l'histoire, où l'observation extérieure les retrouve et les reconnaît. Cette double observation établit les faits sur lesquels la déduction économique peut s'élever. Sans doute ce ne sont pas des faits premiers au sens métaphysique du mot, des causes ontologiques, mais l'économie politique n'a pas besoin de remonter si haut, et de découvrir l'être métaphysique de ses motifs. Elle les prend pour ce qu'ils sont : des faits [1].

Un fait constant, vérifié par l'observation intérieure et extérieure, et non plus un principe absolu en quelque sorte intemporel, tel sera pour nous l'égoïsme. Sa qualité de constance suffira à lui faire dans nos déductions une place spéciale. Nous aurons le droit de supprimer hypothétiquement les variables qui contrarient les mouvements de cette constante. Ce genre d'abstraction est d'un usage courant dans les sciences physiques. Et, de même que l'expérimentation des sciences physiques a été comparée à une abstraction palpable [2], on pourrait comparer l'abstraction des sciences sociales à une expérimentation idéale. Il importe seulement de ne pas perdre de vue les hypothèses sous lesquelles la déduction partant de cette abstraction nous sera permise. Elles concernent, en économie politique, tant le vouloir que le savoir et le pouvoir de l'homme. Pour que nous puissions attacher légitimement à l'égoïsme une déduction économique, il nous faut supposer que les hommes veulent uniquement leur bien économique, qu'ils le connaissent parfaitement, et qu'ils peuvent le chercher librement [3]. Les conditions d'une déduction sont parfois, en physique, un certain état de la température et de la pression atmosphérique. Elles seront, ici, un certain état de la morale, de la science et du droit. En restant dans ces conditions idéales, la déduction peut être aussi exacte que possible, et rien n'empêche, dit Wagner, qui semble ici aller plus loin que beaucoup des partisans de la déduction économique [4], qu'on lui donne la forme mathématique. Contre la méthode mathématique de l'économie politique

1. *Grundlegung*, I, 15-20, 167-241.
2. Steinthal.
3. I, 170-180.
4. Cf. *Tüb. Zeitschrift für Staatwissenschaften*, 1892, Heft 3, p. 463 : Neumann, *Loi naturelle et Loi économique*. Même Revue, 1893, Heft 4 : Voigt, *les Mathématiques en économie politique*.

pure, il n'y a pas d'objections de principe; mais il faut dire que le cercle de son application est extrêmement étroit.

Il est certain en effet que, dès qu'il s'agit d'appliquer la déduction à la réalité, la méthode mathématique manque, en quelque sorte, de prise. La réalité ne nous présente jamais réunies les conditions idéales de la déduction. Pour que celle-ci conserve une valeur, il nous faut faire varier méthodiquement ces conditions elles-mêmes, en faisant correspondre, autant que possible, ces variations aux circonstances historiques. Nous aurons ainsi à faire entrer en ligne de compte les variations que les dispositions, conceptions et habitudes des nations, des classes, des métiers imposent aux trois hypothèses du pur vouloir, du plein savoir et du libre pouvoir économiques. La déduction perd ainsi en exactitude ce qu'elle gagne en réalité. Wagner ne va pas jusqu'à dire avec Helmholtz [1] qu'il s'agit moins, alors, d'un procédé logique que d'un tact psychologique; mais il reconnaît que toute détermination quantitative est, ici, illusoire. Nous ne pouvons plus obtenir que des valeurs approchées de la réalité. Il n'en est pas moins vrai que notre procédé reste essentiellement déductif [2]. Sans doute, la part de l'induction se fait de plus en plus large; elle aura à vérifier, d'un côté, les hypothèses, et, d'un autre côté, les conclusions de la déduction, son point de départ comme son point d'arrivée. Elle n'est cependant pas autre chose, ici, qu'un procédé complémentaire de la déduction.

Supposons, en effet l'induction livrée à elle-même. Peut-elle, comme le prétend la suffisance des statisticiens et des historiens, nous donner cette exactitude qu'elle reproche à la déduction de ne pas atteindre?

Il appartient à l'histoire de décrire les faits économiques, mais dès qu'il s'agit de les classer et de les expliquer, d'obtenir des types et des lois, peut-elle se passer de déduction? Sans doute l'histoire comparée peut produire certains types économiques [3], mais il faut noter la difficulté qu'elle éprouve à les préciser, à en formuler une définition exacte. L'histoire considérée en elle-même, indépendamment de la statistique, ne comporte pas de déterminations quantitatives : elle n'étudie que les qualités des événements. C'est d'un certain nombre de ces qualités qu'elle doit faire abstraction pour dépasser la descrip-

1. Helmholtz, *Ziel und Fortschritt der Natur Wissenschaften*, p. 130.
2. Wagner le soutient contre Wundt. *Logik*, II, 590.
3. *Grundlegung*, I, 221.

tion des cas individuels, et l'on sent combien il lui est difficile, en se privant du fil de la déduction, de faire un choix logique entre ces qualités. S'il s'agit non plus de types, mais de lois, l'insuffisance de l'histoire proprement dite est encore plus sensible. Les lois qu'elle prétend nous donner sont dites lois d'évolution. Mais quelles équivoques cette expression ne cache-t-elle pas [1]? Elle devient aujourd'hui de plus en plus sujette à caution. La plupart des prétendues lois d'évolution, appliquées à des événements particuliers dont elles distinguent les phases, sont de pures descriptions. Prétendez-vous appliquer ces lois à l'ensemble des phénomènes économiques? Nous vous renvoyons alors aux objections portées contre la philosophie de l'histoire en général. La loi d'évolution ne fait alors que rassembler sous une expression unique un certain nombre de phénomènes complexes, résultats des causes les plus différentes. Ce sont ces causes qu'il eût fallu connaître pour exprimer des lois partielles ou universelles; les lois d'évolution ont peut-être, le plus souvent, le désavantage de détourner l'esprit de la véritable méthode scientifique, dont la fin est la réduction des phénomènes complexes à leurs diverses composantes, dont le commencement sera, par conséquent, l'abstraction isolante.

La statistique a sur l'histoire l'avantage d'être quantitative. Mais un certain nombre de faits seulement, et les faits d'un certain ordre, se laissent mesurer par elle; les plus intéressants, peut-être, ceux qui renferment la clef des autres, lui échappent : ainsi tous les facteurs psychologiques, « impondérables spirituels [2] ». Cette limitation même des faits accessibles à la statistique implique celle de ses lois. La découverte des nombres dans les choses qui paraissent les mieux faites pour échapper aux nombres a provoqué parfois, chez les statisticiens, une sorte d'enthousiasme mystique [3], qu'on pourrait comparer à celui des pythagoriciens; dans leurs nombres ils ont cru trouver les lois, non plus seulement vraisemblables et conjecturales, mais précises, mathématiques du développement historique. Mais l'exactitude des lois ne doit pas être confondue avec celle des faits.

1. I, 237-140. Cf. Simmel, *Problème der Geschichtsphilosophie*. Cf., en France, le livre de M. Tarde sur les *Transformations du droit*, et les articles récents de M. Weber.

2. I, 209.

3. Cf. Schmoller, *Litteratur geschichte der Staats-und Social wissenschafte* 1889, p. 183.

Un statisticien et un philosophe, Rümelin, dont l'ouvrage[1] a fait date dans l'histoire du concept de la loi sociale, disait déjà en 1875 qu'il ne manquait à beaucoup de prétendues lois de la statistique que ce qui fait précisément la loi, c'est-à-dire une cause. Et Wagner, qui a commencé, lui aussi, par être statisticien, semble reconnaître que la statistique est moins une science proprement dite qu'une description, mathématique descriptive si l'on veut, histoire plus précise, mais qui, comme l'histoire proprement dite, a besoin, pour découvrir des lois, d'être guidée par la déduction, partant des causes.

Le résultat de ces discussions du concept de loi, qui dirigent toute l'évolution des sciences sociales, apparaît assez clairement dans l'opposition des deux sens du mot « exact ». Est exacte la description d'un fait aussi précise que possible, la notation quantitative de toutes ses circonstances. Mais d'un autre côté est exacte, seule, l'explication d'un fait qui nous montre le rapport logique de ce fait à sa cause, qui le déduit de celle-ci. Les deux exactitudes ne se laissent pas ordinairement atteindre du même coup, ni par le même procédé : et si l'une appartient à la statistique, l'autre est réservée à la déduction. La statistique rassemble des régularités et des similitudes : mais tant qu'elles ne sont pas rattachées à leur cause, ce ne sont que des lois provisoires ou, pour mieux dire, des lois en expectative : jusqu'à nouvel ordre, elle sont comme du hasard à nos yeux. En ce sens, on pourrait dire qu'un fait psychologiquement expliqué est plus exact qu'un fait mathématiquement constaté, qui attend toujours son explication. A la mathématique descriptive de la statistique s'opposerait, si l'on veut, la mathématique explicative de la psychologie, mathématique de la qualité.

Elle seule peut nous donner les véritables lois économiques. Leur donnerons-nous le titre de lois naturelles? Ce serait méconnaître le caractère historique et psychologique imposé à l'économie politique comme à toutes les sciences sociales. Si exactes que leurs déductions puissent être en théorie, elle ne s'adaptent jamais absolument à la réalité. N'ayant été déduites que sous certaines hypothèses, les lois économiques ne peuvent correspondre, dans l'histoire, qu'à des *tendances*[2]. De plus, alors que les forces naturelles, point de départ des sciences physiques, sont toujours présentes et seulement plus ou

1. Rümelin, *Reden und Aufsätze*, 1er chap. : Sur le concept de loi sociale.
2. *Grundlegung*, I, 189, I, 238-242.

moins évidentes, les forces psychologiques, que la déduction économique prend pour point de départ, peuvent être dans la réalité absentes. Enfin leur mode d'action même n'est pas, par le seul fait de leur présence, absolument déterminé d'avance. La complication même des motifs de notre activité laisse un certain jeu à l'indétermination, et ne permet pas aux lois économiques d'atteindre à la précision des lois naturelles.

Ainsi l'économie politique, bien qu'elle connaisse mieux, à vrai dire, ses causes que la science physique, puisqu'elles lui sont données, comme nous l'avons vu, dans la conscience, ne peut cependant aussi bien que la science physique, déterminer, dans la réalité, les effets de ces causes. Son caractère psychologique explique donc ses avantages comme ses désavantages. Il nous ordonne de n'user exclusivement ni de l'induction ni de la déduction, mais de compléter l'une par l'autre.

En théorie comme en pratique, nous substituons donc aux antithèses et aux dilemmes, des continuités, du plus ou du moins. Nous pourrons de la sorte, qu'il s'agisse de la découverte des faits, des types ou des lois de l'économie politique, ou encore de la découverte de son sens, de son but et de ses moyens [1], résoudre tous les problèmes, sans être forcé, par la faute de l'étroitesse de la méthode, d'en supprimer et d'en méconnaître aucun. Les « Principes » nous fournissent une psychologie et une logique assez larges pour permettre au système de ne rien exclure et d'embrasser, dans ses différentes parties, à la fois, la théorie, l'histoire et la pratique.

II

Il n'est pas inutile, pour bien comprendre quelle part le système fondé sur ces principes prétend faire, de la sorte, à l'*idée*, au *devenir* et au *devoir*, de rappeler brièvement quelles ont été, en fonction de ces trois termes, les évolutions récentes de l'économie politique.

Avec Adam Smith, l'économie politique s'attache à définir les « idées » économiques, valables pour tous les lieux et tous les temps, cosmopolites et perpétuelles, suivant les expressions de Knies. A vrai dire, elle n'oppose pas à ces idées la réalité du devenir,

1. Ce sont les six problèmes, trois théoriques, trois pratiques, que Wagner distingue, I, 142-166.

elle absorbe plutôt toute réalité en elles, les considérant comme des forces naturelles qui agissent partout avec une nécessité mécanique. Ou du moins, si telle période de l'histoire ne semble pas s'expliquer par leurs seules actions et réactions, c'est que les lois des hommes contrarient les lois de la nature. L'homme, prenant conscience du caractère naturel de ces lois, n'a plus, dès maintenant, qu'à s'incliner devant elles et à les laisser passer ; le devoir commun à tous les États est de s'effacer, pour ainsi dire, devant leur libre concurrence. C'est ainsi que les abstractions de l'Économie politique se transformaient en impératifs, et, à défaut d'explications, donnaient des règles. Ainsi l'individualisme, laissant de côté l'histoire, unissait immédiatement la théorie et la pratique ; son mépris même du devenir le faisait passer sans transition de l'idée au devoir.

L'histoire se chargera de détruire ce système qui ne lui faisait aucune place. Il se prétendait au-dessus du temps ; mais on découvrira qu'en l'élevant, les penseurs du XVIIIe siècle cédaient, sans s'en rendre compte à la pression de leur temps. Pour Roscher, Hildebrand, Eheberg, le système d'Adam Smith est le reflet de l'organisation économique qu'il avait sous les yeux, ses catégories apparaissent, suivant le mot de Lasalle, non plus comme logiques ou naturelles, mais comme historiques. Elles correspondent aux transformations des forces matérielles, techniques, politiques et morales du XVIIIe siècle.

Le mouvement de ces mêmes forces devait en se continuant faire naître une économie politique nouvelle. Peu importe ici, d'ailleurs, qu'on attribue à certaines de ces forces le privilège d'avoir entraîné les autres, qu'on explique ce mouvement par une philosophie de l'histoire intellectualiste comme celle de Comte et de Buckle, ou matérialiste comme celle de Marx et de Engels. Les transformations de la technique, en même temps que celles de la philosophie, conduisaient les esprits à reconnaître : d'une part, que le système de l'ancienne économie politique ne correspondait plus au moment présent de l'histoire ; d'autre part, qu'à des moments différents de l'histoire des systèmes différents pouvaient correspondre.

Ainsi des considérations à la fois pratiques et historiques combattaient les spéculations théoriques. La part de l'histoire devait se faire de plus en plus grande. Sans doute chez les économistes comme chez les socialistes proprement dits, ce sont souvent les réformes pratiques qui ont postulé, en quelque sorte, les réformes

scientifiques. On a pu dire par exemple, du protectionnisme d'un List qu'il n'est pas tant l'effet que la cause du caractère nationaliste qu'il imprime à sa science. Il n'en est pas moins vrai que, pour autoriser une réforme du présent, c'est bientôt toute l'histoire du passé qu'on invoque. Elle devient ainsi, peu à peu, fin en soi, et réclame toute l'attention des économistes. Sans doute, ils ne s'expliquent pas très clairement sur ce point. Knies dit bien que la recherche du but, du devoir de l'évolution économique ne lui paraît pas appartenir à la science, et Schmoller, que le seul but de l'économiste politique est la vérité, l'objectivité. Tous deux cependant tirent de leur science des réformes pratiques. Cette espèce d'incertitude [1] les expose aux reproches les plus opposés. Menger leur reprochera de mêler à la science économique les questions pratiques, Wagner de vouloir les en écarter. Il semble bien en réalité que, du moins chez les plus jeunes représentants de l'école historique, l'état d'esprit auquel conduit l'histoire soit, comme il arrive souvent, une espèce d'abstention pratique, ce que Wagner appelle le quiétisme de l'historisme. La passion de la vérité historique, suivant Schmoller, remplacerait peu à peu les passions sociales. Ainsi le terme négligé par l'ancienne école abstraite, l'histoire, en arriverait à absorber, en quelque sorte, les deux autres, la pratique comme la théorie. Par l'abandon successif des abstractions, la science de l'économie politique tend de plus en plus à se fondre dans l'histoire générale de la civilisation : l'idée et le devoir se dissolvent en quelque sorte dans le devenir.

Cette confusion devait provoquer une réaction. L'école autrichienne, avec Karl Menger [2], en a pris l'initiative. Il s'est efforcé de séparer nettement les trois termes que l'évolution de l'économie politique avait mêlés.

La pratique, à l'origine de l'économie politique, comme à l'origine de toutes les sciences, précède la théorie et l'entraîne. Mais l'effort des sciences doit être, pour se constituer, de briser cette dépendance, autrefois nécessaire, maintenant dangereuse. Mélangeant en quelque sorte ce qui passe et ce qui demeure, tendant, par suite, à nous faire voir le présent sous l'aspect de l'éternité, et réciproquement, elle ne permet pas de poser nettement le problème

1. *Grundlegung*, I, 16, 51, 146; II, 751.
2. Karl Menger, *Methode der Socialwissenschaften*, 1883; *Die Irrthümer der Historismus*, 1884.

de la science. La méthode même ne s'en peut définir, car comment imaginer une méthode unique destinée à servir des fins aussi différentes que le bien économique et la vérité? L'économie politique pratique doit donc être distinguée de l'économie politique théorique comme la thérapeutique de la physiologie; c'est un art.

Dans la connaissance même, opposée à l'art, il faut distinguer non pas seulement des degrés, mais des genres absolument différents. La connaissance peut être ou historique, ou théorique.

Historique, elle ne s'occupe que des faits concrets, particuliers, qu'ils soient d'ailleurs individuels ou collectifs, ce qui ne veut pas dire généraux. Elle peut non seulement les connaître, mais les comprendre. Seulement l'intelligence historique proprement dite reste toujours enfermée dans le concret : ne s'appliquant qu'au devenir particulier, elle ne comprend un phénomène qu'en connaissant dans leur particularité, comme elle connaissait le fait lui-même, les conditions concrètes au milieu desquelles il est né.

A la connaissance théorique il est réservé de fixer les types et les relations typiques, c'est-à-dire de ne voir dans le fait particulier qu'un exemple de la loi. Deux voies lui sont ouvertes. Elle peut ou chercher ces types dans l'observation des phénomènes complexes : et c'est la direction que Menger appelle *réaliste-empiriste*; ou au contraire elle peut s'efforcer de « penser », comme des types, les éléments les plus simples des phénomènes; elle est alors *exacte* [1].

La première méthode n'atteint pas, en effet, à l'exactitude. Parmi les faits qu'elle observe, il n'en est pas un qui se répète deux fois exactement semblable à lui-même; les types qu'elle en tire restent donc soumis à toute l'imprécision de l'empirisme. La deuxième au contraire, prenant son point de départ dans les éléments simples, échappe aux inexactitudes. Elle est à la première ce que la méthode des sciences physiques est à celle des sciences physiologiques. Les deux méthodes restent séparées, aussi nécessaires l'une que l'autre. Nier l'une par l'autre, ce serait ressembler à un physiologiste qui, parce que les lois physiques sont abstraites, nierait la physique, ou à un physicien qui, parce que les lois physiologiques sont empiriques, nierait la physiologie. Subordonner l'une à l'autre, dire que les résultats de la méthode exacte ont besoin, pour être valables, d'être vérifiés par la méthode empirique, ce serait ressembler à un géomètre

1. *Methode der Sozialwissenschaften*, p. 31-49.

qui voudrait vérifier, par la mesure des corps réels, les lois de la géométrie. La méthode exacte ne se préoccupe donc pas de se plier à la diversité du réel, de parti pris elle ne considère qu'un côté de la réalité, et, sur ce seul côté, bâtit géométriquement son système. Lui reprocher ce postulat scientifique et le traiter de dogme, ce serait reprocher à la chimie par exemple, de supposer un or pur, une eau pure qui ne lui ont jamais été donnés en expérience. En un mot la réalité n'est pas la mesure de l'exactitude. La théorie exacte de l'économie politique ne peut se constituer qu'à la condition de s'abstraire du présent comme du passé, de la pratique comme de l'histoire : il faut séparer nettement, en un mot, les termes que l'école historique avait confondus, l'idée, le devenir, et le devoir.

Il est facile de se rendre compte de l'influence que ces théories ont exercée sur Wagner comme sur la plupart de ceux qui s'efforcent de construire, en Allemagne, les sciences sociales. Wagner déclare lui-même à plusieurs reprises que, dans le combat des méthodes (*Methodenstreit*), il se tient plus près de Menger que de tout autre. Mieux que tout autre en effet, Menger rappelle, contre les exagérations de l'historisme, la part de légitimité, de nécessité qu'il faut reconnaître à la méthode abstraite et déductive inaugurée par l'ancienne école. Mais l'effort de Menger est, comme il arrive souvent aux promoteurs des réactions, de séparer et d'exclure; l'ambition de Wagner serait au contraire de rassembler et de concilier. La dialectique de l'histoire a pour ainsi dire analysé les différents termes réunis tout d'abord dans des syncrétismes confus; le moment serait venu maintenant de faire la synthèse de ces éléments dans un système à la fois logique, historique et pratique, qui rassemblerait les vérités de toutes les écoles.

Certaines phases de la philosophie antique nous offrent comme des symboles de cette dialectique des sciences sociales. La jeune école historique s'abandonne, pour ainsi dire, au principe du πάντα ῥεῖ, et en arrive à nier la possibilité même d'une science proprement dite de l'économie politique. Une sorte de scepticisme théorique et même pratique, s'il faut en croire Wagner, sortirait de cette constatation du flux universel des phénomènes. Pour sauver la science de ce scepticisme, la nouvelle école abstraite s'efforce de mettre l'être, pour ainsi dire, hors des prises du devenir, d'élever l'idée au-dessus des phénomènes : elle crée ainsi comme un monde économique éternel où la théorie se réfugierait, loin du monde changeant. A

cette conception Wagner oppose l'objection tant de fois adressée depuis Platon, qui l'a formulée le premier, à la doctrine des idées. Entre ces deux mondes, nul rapport ; arbitraire est la science que vous construisez dans les nues, et par suite, les phénomènes qui se passent sur la terre sont livrés à l'arbitraire. Les empiriques en prennent possession, la connaissance n'y est plus que conjecture, la pratique, que tâtonnement. L'idée est si loin du devenir qu'elle ne peut plus ni l'expliquer, ni le régler. Il faut donc faire communiquer ces deux mondes, rétablir une μεθέξις. Wagner cherchera ce milieu en s'écartant également de Schmoller et de Menger, ou plutôt en les rapprochant tous les deux. L'un exagère la diversité, l'autre, l'unité des phénomènes économiques. Il faut mesurer plus rationnellement le Même et l'Autre pour trouver, entre l'être et le devenir, un juste milieu, où la théorie puisse rejoindre l'histoire et la pratique.

On voit, au terme de cette évolution, jusqu'à quel point l'économie politique s'éloigne, jusqu'à quel point elle se rapproche des conceptions de l'ancienne école abstraite.

Comme l'ancienne école, d'abord, Wagner veut embrasser dans un système la théorie et la pratique : il veut restituer à la science, et non pas abandonner à une symptomatique et à une thérapeutique d'occasion, la détermination de la fin comme des moyens de l'économie politique. Mais en quel sens la pratique sort-elle ici de la théorie? Wagner se garde de tirer immédiatement l'une de l'autre, sans passer par l'histoire. Il peut adopter comme un idéal scientifique le postulat de l'égoïsme inventé par l'ancienne école, mais il ne confond pas comme elle le faisait l'idéal scientifique avec l'idéal moral [1]. Il emprunte, pour servir de point de départ à sa déduction, l'abstraction individualiste. Mais il est loin de dire qu'il faut supprimer dans la réalité tout ce qu'il supprime en idée. L'ancienne école suppose, puis, tout aussitôt, réclame un État cosmopolite, une économie publique atomiste, un droit individualiste, une société matérialiste. Ce ne sont là pour Wagner que des hypothèses méthodologiques. Nul plus que lui n'est persuadé que les États, dans la réalité, diffèrent et s'opposent les uns aux autres, que l'économie publique est autre chose que l'économie privée, que le droit individualiste n'est qu'un des moments du droit, que la société enfin a d'autres forces que

1. Cf. Dietzel, *Beiträge zur Methodik der Wirthschaftswissenschaft*; *Jahrbucher für National Œkonomie*, 1884.

les forces matérielles. L'histoire le conduira ainsi à accorder plus que tout autre, dans la pratique, aux intérêts communs qui sont à ses yeux autre chose que l'ensemble des intérêts individuels; il aboutit donc à des réformes pratiques entièrement opposées à celles de l'ancienne école et, alors même qu'il fait dans son système des concessions à l'individualisme, il pense encore, dit-il, à l'intérêt de la communauté [1].

A vrai dire, entre ces conclusions pratiques et la théorie, le lien nous échappe souvent. Peut-on dire que la science proprement dite nous y conduise? C'est l'histoire qui apporte à Wagner les fins d'après lesquelles il prétend régler la vie économique de l'histoire; il prétend tirer des faits ce qu'il appelle des axiomes sociaux [2] valables pour un temps donné. Mais y a-t-il dans cette opération rien de proprement scientifique? Dans quelle mesure peut-on dire que le système détermine ces axiomes? Ils n'en sortent pas logiquement, ils restent bien plutôt en dehors de lui, impossibles à déterminer autrement peut-être que par le sentiment personnel. En ce sens il nous semble que les objections que Simmel dirige contre les sciences dites à tort normatives peuvent porter sur le système de Wagner. La science peut, des fins nous étant données, nous indiquer les moyens propres à les atteindre, mais ces fins, ces normes dernières, l'économie politique, pas plus qu'une autre science sociale, ne les crée ou même ne les démontre. Elle les prend toutes faites. Et peut-être, dès lors, est-ce une illusion que de vouloir faire entrer dans le système de la science, au même titre, les problèmes pratiques et les problèmes théoriques.

Il faut reconnaître, du moins, que la psychologie de l'Introduction ne nous prépare guère aux conclusions pratiques de Wagner. Elle ne nous montre pas les racines de ces concepts proprement sociaux dont il doit faire dans la pratique un si grand usage en les opposant aux concepts individuels. Ce sera un de ses procédés habituels que de distinguer entre un ensemble et un tout; il établira contre Bastiat que l'économie sociale est autre chose que la juxtaposition des économies privées [3] : aux intérêts individuels qui voudraient se réaliser par une sorte d'atomisme il oppose les intérêts communs

1. *Grundlegung*, I, 59.
2. II, 776.
3. I, 360.

qui se réalisent d'abord naturellement par l'organisme social, puis rationnellement par l'organisation sociale. Mais cette opposition n'eût-elle pas gagné à être éclairée, dès le début, par la psychologie, et posée, pour ainsi dire, en principe? N'eût-il pas été possible de faire place, à côté de la psychologie individuelle, à une psychologie proprement sociale qui nous eût montré comment les sociétés sentent et cherchent leurs intérêts, qui eût, par exemple, approfondi l'abstraction de la conscience commune dont Roscher fait un si grand usage, comme la pyschologie individuelle approfondissait l'abstraction de l'égoïsme? Sans doute ces phénomènes proprement sociaux n'apparaissent plus comme des êtres à part reposant sur des substances séparées. La psychologie même a fait justice de ces entités nouvelles. Mais on peut dire que si elles ont perdu leur réalité platonicienne, elles n'en gardent pas moins une réalité aristotélicienne : si elles ne valent plus comme substances et comme êtres, elles ont droit, comme fins, formes et fonctions, à une étude spéciale. L'idée opposée déjà par Aristote aux atomistes, qui veut qu'un tout soit autre chose que l'ensemble de ses parties, ne reste-t-elle pas en fait comme le nerf des sciences sociales contemporaines, et ne trouve-t-elle pas ici son application? Les conditions mêmes de la vie sociale imposent aux individus certaines matières comme certaines formes d'actions; elles président à la formation d'un esprit public dont on peut dire, sans lui attribuer pour cela aucune essence métaphysique, qu'il a ses objets et ses organes, ses fins et ses moyens propres [1].

Cet esprit peut être le domaine d'une psychologie spéciale, à la fois matérielle et formelle. Matérielle, elle étudierait les fins des sociétés, formelles, leur mode d'action, leurs façons de réaliser ces fins. Puisque Wagner devait faire si souvent appel à l'opposition de ce qui est purement individuel et de ce qui est proprement social, ne devait-il pas classer les fins sociales comme il a classé les fins individuelles? Ne devait-il pas nous montrer comment une nation, une race, une classe comprend et poursuit ses intérêts économiques? N'était-ce pas la seule façon de relier comme il le voudrait, la théorie et la pratique, de nous préparer, par la psychologie, aux problèmes du protectionnisme, de l'antisémitisme ou du socialisme international?

1. Cf. Lazarus, *Synthetische Grundgedanken Zeitschrift für Völkerpsychologie*, III, 1865.

On dira peut-être que les abstractions auxquelles cette psychologie pourrait atteindre, en classant, comme la psychologie individuelle, par rapport à la fin proprement économique, les autres fins des sociétés, fins religieuses, nationales, politiques, ne sauraient valoir pour toute l'histoire. Car les faits sur lesquels reposent les conceptions économiques proprement sociales, tantôt disparaissent très vite de l'histoire, tantôt y apparaissent très tard. On a pu soutenir, par exemple, que les conditions historiques supposées par la conception d'une économie publique (*Volkswirthschaft*) sont de date relativement très récente [1]. Mais qu'est-ce à dire, sinon que ces abstractions n'auront qu'une valeur historique, qu'elles devront se transformer, par exemple, en de certaines limites, à mesure que changera le rapport de la conscience individuelle à la conscience sociale [2]?

Mais n'est-ce pas le sort commun à toutes les abstractions nécessaires à la construction des sciences sociales? C'est dans les faits psychologiques, et non plus dans les idées métaphysiques, qu'on veut aujourd'hui les chercher; or, en tant que faits psychologiques, elles sont historiques, c'est-à-dire relatives. C'est une des vérités que la tentative de Wagner met le mieux en lumière. En substituant à une sorte d'économie politique de l'éternité une économie politique temporelle, destinée à expliquer l'histoire, il en soumet les principes mêmes aux conditions de l'histoire. Les sciences sociales ne prennent plus leur point de départ dans des idées intemporelles et immobiles qui mesureraient le flux des choses sans s'y laisser elles-mêmes entraîner; leurs abstractions destinées à expliquer, à « informer » ce qui passe dans le temps, sont prises dans le temps, et passent elles-mêmes. Elles ne s'opposent plus à la réalité comme l'absolu au relatif, mais comme des faits plus constants à des faits plus variables. La durée mesure leur valeur logique. Le sens commun considère un fait social comme expliqué quand il l'a ramené à un autre plus fréquent : les sciences sociales ne feraient, à un certain point de vue, que perfectionner le procédé du sens commun, en essayant de remonter le plus haut possible, jusqu'aux faits les plus durables. En ce sens on peut dire que le succès ne détermine pas seulement l'importance pratique d'une idée, mais son importance théorique. Le succès d'une invention, pour parler le langage de

1. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirthschaft*, 1893.
2. Cf Tönnich, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887; Dürkheim, *la Division du Travail*, 1893.

M. Tarde, l'élèvera au titre de principe explicatif; d'accident individuel, nous pourrons la voir passer au rang d'espèce, de forme typique. Aussi aucune raison logique ne nous empêche d'imaginer l'existence d'une invention économique telle qu'elle se perpétuerait, réformerait la psychologie économique elle-même, et, changeant les faits, changerait jusqu'aux principes de l'économie politique. Que la psychologie soit individuelle ou qu'elle soit sociale, les points auxquels elle veut pour ainsi dire attacher l'histoire sont eux-mêmes mobiles et entraînés par l'histoire.

Les abstractions des sciences sociales restent donc de tout autre nature que les abstractions des sciences physiques; et, de même que leurs abstractions, diffèrent profondément leurs façons de traiter les abstractions, leurs déductions. Nous avons vu qu'on a dit de la psychologie qu'elle était aux sciences sociales ce que la mécanique est aux sciences physiques : de l'une les actions se laisseraient déduire, comme de l'autre les mouvements. Mais ces deux déductions n'ont-elles pas, à vrai dire, au moins autant de traits différents que de traits communs? La déduction des sciences physiques va de la cause à l'effet, qu'elle unit par un lien de nécessité. La déduction des sciences psychologiques va de la fin à l'action : la même nécessité ne les relie pas. Pour prouver que l'action d'un homme va prendre telle direction précise, il ne me suffit pas de montrer la fin qu'il poursuit; pour une même fin, quoi qu'en dise Menger [1], plusieurs moyens peuvent être bons [2]. Entre l'instinct de conservation, par exemple, et telle forme de la lutte pour la vie, il n'y a aucune liaison logique nécessaire. Il me faut, pour relier une action à un désir par une nécessité, connaître d'avance les moyens dont ce désir peut disposer. N'y en a-t-il qu'un seul à sa disposition, alors nous pouvons conclure que, la fin étant posée, l'action prendra nécessairement ce moyen. Mais nous voyons qu'ici, pour « nécessiter » ses conséquences, la déduction doit s'aider de l'observation, ce qui n'était pas indispensable à la déduction des sciences physiques. Peut-être conviendrait-il de ne pas donner le même nom à des opérations si différentes; et, en ce sens, Menger avait raison de ne pas employer le mot de déduction en parlant de la méthode des sciences sociales. Il conviendrait du moins de qualifier différemment ces deux procédés de l'esprit. La

1. *Methode der Sozialwissenschaften*, p. 265.
2. Cf. Sigwart, *Logik*, 2e vol., 1893, p. 252 et 739.

déduction dont use la psychologie se réduit le plus souvent à une explication par les fins, et mériterait comme telle d'être appelée déduction téléologique par opposition à la déduction mécanique. Ce n'est pas à dire qu'elle soit, pour cela, une spéculation métaphysique. En fait, peut-être toute activité psychologique est-elle en son fond téléologique [1]; et peut-être n'y a-t-il pas moins de métaphysique à vouloir appliquer le mécanisme à la psychologie que la téléologie à la physique. Pour la psychologie les fins sont donc des faits. Mais il reste que ces fins, bien que cherchées dans les faits, ne les déterminent pas avec la même rigueur que des causes proprement dites. Et c'est pourquoi il est difficile à la déduction téléologique d'atteindre à la certitude de la déduction mécanique.

Il semble bien cependant que, malgré tout, les sciences sociales ne puissent se passer de cette déduction approximative. A vrai dire, théoriquement, les deux genres d'explication semblent pouvoir s'appliquer à tous les objets de science. Un phénomène m'étant donné, aucune raison logique ne m'empêche de chercher ou les mouvements qui le poussent, en quelque sorte, ou les sentiments qui l'attirent. Mais la nature même des phénomènes limite pratiquement l'application des méthodes. Je choisis l'une ou l'autre suivant qu'elle est, d'une part, plus ou moins aisément applicable, d'autre part, plus ou moins déterminante, suivant qu'elle est enfin, en prenant le mot vulgaire dans une acception philosophique, plus ou moins pratique. Par exemple, rien ne m'empêche d'essayer d'expliquer mécaniquement, par les mouvements du cerveau, tel désir humain, d'autre part, d'expliquer téléogiquement comme on a quelquefois voulu le faire, par un désir et une sorte d'amour les attractions de tels corpuscules dont on ne sait pas avec certitude s'ils appartiennent déjà au monde des organismes. Mais d'une part l'application de ces méthodes est difficile. Il faudrait, pour ainsi dire, pénétrer dans le cerveau pour y constater avec précision les mouvements qui précèdent le désir, pénétrer aussi dans la prétendue âme des corpuscules pour y constater les désirs qui précèdent le mouvement. D'autre part, fussent-elles applicables, ces explications ne seraient pas à proprement parler déterminantes. De tel mouvement que, dans le premier cas, je constate, de tel désir que, dans le second cas, je suppose, je ne peux déduire, ici, tel mouvement déterminé, et là tel désir. Car entre ces

1. Cf. Ihering. *Zweck im Recht*, chap. I.

désirs et ces mouvements je peux voir une succession de faits, non une liaison logique. Appliquons au contraire au premier cas la déduction téléologique, au second la déduction mécanique; nous expliquerons la naissance de tel désir par la conscience de tel besoin, la direction de telle attraction par la force de tels mouvements antérieurs; nos explications seront à la fois applicables et déterminantes. Or on peut, théoriquement, essayer d'appliquer aux sciences sociales l'explication mécanique. On mesurera donc tout d'abord les mouvements qui correspondent à la vie des sociétés. C'est en ce sens que Steinthal a pu dire que la statistique était comme la psycho-physique des peuples. Elle peut mesurer les phénomènes extérieurs qui accompagnent les phénomènes sociaux; mais, dans ces phénomènes qui se laissent mesurer parce qu'ils sont dans l'espace, il n'y a rien qui détermine le cours du temps. Rumelin nous a montré que l'essence de la loi, la cause, leur échappait. Tant que je n'ai pas eu recours à une explication psychologique, et substitué le procédé téléologique au procedé mécanique, les phénomènes extérieurs ne sont que des lettres mortes, dont l'ordre et le groupement peut s'expliquer par toutes les causes possibles; c'est dire qu'ils restent, jusqu'à nouvel ordre, indéterminés. On est forcé, pour les déterminer, d'en chercher la clef, pour ainsi dire, dans les désirs des hommes. Et s'il est vrai, comme nous l'avons indiqué, qu'une telle détermination reste toujours moins stricte qu'une détermination mécanique, il est juste de reconnaître qu'ici elle semble seule applicable; elle seule établit un lien au moins vraisemblable entre des faits que la succession mécanique laisse encore logiquement séparés.

Les sciences sociales augmenteront donc le degré de leur vraisemblance non pas tant en cherchant à emprunter les modes d'explications des sciences physiques qu'en prenant plus claire conscience de ceux qui leur sont propres, pour les appliquer rationnellement. Il ne s'agit pas tant, dans l'opinion de Wagner, de renvoyer la déduction téléologique à la métaphysique, ce qui abandonnerait le monde à l'empirisme, que de fixer scientifiquement, sur la terre même, ses points de départ. Il faut donc que les sciences sociales au lieu de recevoir, du flux de l'histoire, des conceptions toutes faites, à la fois pratiques et théoriques, où les préoccupations du présent se mêlent aux souvenirs du passé, constituent elles-mêmes, non plus par des généralisations spontanées, mais par des isolements en quelque sorte prémédités, les abstractions qui leur

sont nécessaires. Aux concepts bâtards que toutes les forces de l'histoire ont indistinctement contribué à créer, elles doivent substituer des concepts purs de tout mélange, tirés autant que possible de la considération d'une seule de ces forces. Ainsi la masse complexe du devenir pourra être divisée et résolue en ses éléments. L'esprit humain avait cru, tout d'abord, embrasser toute l'histoire dans une seule abstraction. La philosophie de l'histoire était moniste, et d'une seule idée, voulait déduire tout le devenir. Wagner combat, comme Simmel, ce monisme qui nie la multiplicité des forces élémentaires de l'histoire, mais plus convaincu que Simmel de la nécessité des abstractions, il n'abandonne pas, du même coup, la déduction pour l'observation purement empirique des réalités. Entre l'Un, peut-on dire, objet de la philosophie de l'histoire, et l'Infini, objet de l'histoire, il veut qu'on intercale une série d'idées, objets de sciences sociales particulières. Aucune d'elles par conséquent n'a la prétention d'expliquer la complexité des faits historiques : elle n'est vraie que dans certaines limites, vraie parce qu'elle est partielle. C'est pourquoi Wagner, confiant dans l'avenir d'une science spéciale de l'économie politique, reste sceptique, comme Dilthey [1], à l'égard du succès d'une sociologie, qui devrait embrasser tous les côtés de la vie sociale. A vrai dire la sociologie elle aussi prétend se spécialiser. Pour ne parler que de l'Allemagne, Tönnies, Simmel, qui veut faire pour la sociologie proprement dite ce qu'il n'a pas toujours fait pour la science de la morale, s'efforcent de définir une science non plus de tout ce qui se passe *dans* la société, mais de ce qui est proprement social [2], une sociologie non plus matérielle, pourrait-on dire, mais formelle. L'évolution des sciences sociales les conduit toutes, ainsi, à se séparer les unes des autres, à se différencier, à élever sur un des côtés de l'histoire un système particulier d'abstractions [3].

1. *Einlistung in Geisteswiessnschaften*, fin du Ier livre.

2. Simmel, dans son cours sur la Sociologie, à l'Université de Berlin. Cf. son article sur le *Problème de la Sociologie*, dans la Revue de Métaphysique et de Morale, septembre 1894.

3. Sigwart, *Logik*, 2e vol., 1893, p. 628. Nous retrouvons, dans un livre qu'un penseur très personnel, M. Lacombe, vient de faire paraître en France, sous le titre de *l'Histoire considérée comme science* (Hachette, 1894), un grand nombre d'idées analogues à celles que nous avons trouvées dans les livres récents d'Allemagne. Sans doute, M. Lacombe paraît moins persuadé que nos auteurs de la nécessité de séparer les unes des autres les sciences sociales, et semble encore confondre la sociologie avec la philosophie de l'histoire. Mais par sa claire conception de la nécessité de la déduction, par la distinction qu'il établit entre la « réalité » et la « vérité », par sa classification des causes de l'histoire,

Ainsi à la question tant agitée depuis quelques années en Allemagne : « L'histoire est-elle une science? » elles répondent : « L'histoire n'est pas une science proprement dite, parce que, des causes infiniment complexes des phénomènes humains, on ne peut tirer une loi générale du devenir historique; mais qu'on sépare ces causes les unes des autres, chacune d'elles nous donnera une loi abstraite, une science partielle de l'histoire. »

Sans doute on peut rêver que ces sciences partielles conduiront elles-mêmes un jour à une science totale. La philosophie de l'histoire, qui a précédé la division du travail scientifique, le terminerait et le couronnerait; après l'analyse des différentes forces élémentaires viendrait la synthèse qui reconstituerait le composé. Ainsi serait déterminé, jusque dans les plus petites réalités, le devenir, dont les sciences sociales partielles ne peuvent que nous indiquer, comme dit Wagner, les tendances.

Mais d'une part, en supposant ces sciences sociales achevées, il est probable qu'elles n'arriveraient pas à redescendre jusqu'à cette réalité dont elles se seraient abstraites, elles devraient toujours finir dans les idées, τελευτᾶν εἰς εἴδη. D'autre part, il y a peut-être une contradiction dans l'idée d'une science totale du devenir, qui devrait terminer et arrêter en quelque sorte l'infini. Enfin l'heure de cette synthèse grandiose serait, dans tous les cas, indéfiniment éloignée : jusque-là, le devoir scientifique reste, en matière de sciences sociales, la spécialisation, c'est-à-dire l'abstraction.

C. BOUGLÉ.

les unes générales, les autres temporaires, les autres individuelles, il définit mieux que personne les conditions imposées par leur caractère psychologique aux sciences de la société. Ces coïncidences nous permettent de présumer qu'il y a, dans les mouvements d'esprit que nous constatons en Allemagne, autre chose que des faits particuliers, et qu'ils sont peut-être les signes d'un « moment » nécessaire de l'évolution des sciences sociales.

Le gérant : CH. SCHIFFER.

TABLE DES AUTEURS

Ballue (E.). — Le nombre entier considéré comme fondement de l'analyse mathématique 317-328
Belot (G.). — L'utilitarisme et ses nouveaux critiques 404-464
Berthelot (R.). — L'imitation et la logique sociale 93-97
Bouasse (H.). — De la nature des explications des phénomènes naturels dans les sciences expérimentales 299-316
Bouglé (C.). — Les sciences sociales en Allemagne : G. Simmel 329-355
— — — : A. Wagner 719-745
Boutroux (E.). — De l'opportunité d'une édition nouvelle des œuvres de Descartes 247-253
Brunschvicg (L.) et **Halévy (E.).** — L'Année philosophique 1893 473-496
— — — et 563-590
Chabot (C.). — La philosophie au lycée 73-86
Criton. — Deuxième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste 173-190
Delbos (V.). — Du rôle des concepts dans la vie intellectuelle et morale, par G. Dumesnil 218-226
Evellin (F.). — La divisibilité dans la grandeur : grandeur et nombre 129-152
Hartmann (E. de). — Hétéronomie et autonomie 254-269
Lalande (A.). — A propos d'un nouveau cours de philosophie (Psychologie, par Ch. Dunan) 205-217
Lapie (P.). — La définition du socialisme 199-204
Lechalas (G.). — Note sur la réversibilité du monde matériel 191-197
— — Note sur la nature du raisonnement mathématique 709-718
Léon (X.). — L'éducation de la volonté, par J. Payot 113-127
Le Roy (E.) et **Vincent (G.).** — Sur la méthode mathématique 505-539
— — — — 676-708
Mac Taggart (J. E.). — Appearance and Reality, a metaphysical essay by F. H. Bradley 98-112
Noel (G.). — La logique de Hegel : l'idéalisme absolu et la logique spéculative 36-57
— La logique de Hegel : La science de l'être 270-298
— — : La science de l'essence 644-675
Poincaré (H.). — Le mécanisme et l'expérience 197-198
— — Sur la nature du raisonnement mathématique 371-384
Rauh (F.). — Le principe de la tendance à être dans son usage psychologique 58-72
— — Les caractères, par M. Paulhan 591-605
Ravaisson (F.). — De l'habitude 1-35
Remacle (G.). — La valeur positive de la psychologie 153-172
— — Du rapport entre la pensée et le réel 623-643
Ruyssen (Th.). — Einleitung in die Philosophie, par F. Paulsen 227-246
Séailles (G.). — Renan : Dieu et la Nature 385-403
Simmel (G.). — Le problème de la sociologie 497-504
Tannery (Paul). — Sur le concept du transfini 465-472
Weber (Louis). — Sur l'évolutionnisme et le principe de la conservation de l'énergie 87-92
— — Dégénérescence, par Max Nordau 356-370
Weber (Jean). — Une étude réaliste de l'acte et ses conséquences morales 531-562
Winter (Max). — A propos d'une nouvelle conception de la philosophie des sciences 606-621

TABLE DES ARTICLES

ARTICLES ORIGINAUX

Acte (**Une étude réaliste de l'**) **et ses conséquences morales**, par Jean Weber 531-562
Descartes (**De l'opportunité d'une édition complète des œuvres de**), par Emile Boutroux 247-253
Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste (**Deuxième**), par Criton. 173-190
Divisibilité dans la grandeur (**La**) **: grandeur et nombre**, par F. Evellin 129-152
Habitude (**De l' —**), par Félix Ravaisson 1-35
Hegel (**La logique de —**) **: l'idéalisme absolu et la logique spéculative**, par G. Noël 36-57
— — **La science de l'être**, par G. Noël 270-298
— — **La science de l'essence**, par G. Noël 644-675
Hétéronomie et autonomie, par E. de Hartmann 254-269
Méthode mathématique (**Sur la —**), par E. Le Roy et G. Vincent 505-530
— — 676-708
Pensée (**Du rapport entre la — et le réel**), par G. Remacle 623-643
Psychologie (**La valeur positive de la —**), par G. Remacle 153-172
Raisonnement mathémathique (**Sur la nature du —**), par H. Poincaré 371-384
Renan : Dieu et la Nature, par G. Séailles 385-403
Sciences expérimentales (**De la nature de l'explication des phénomènes naturels dans les —**), par H. Bouasse 299-316
Sociologie (**Le problème de la**), par G. Simmel 497-504
Tendance à être (**Le principe de la — dans son usage psychologique**), par F. Rauh 58-72
Transfini (**Le concept du**), par Paul Tannery 465-472
Utilitarisme (**L' — et ses nouveaux critiques**), par G. Belot 404-464

DISCUSSIONS

Évolutionnisme (**Sur l' — et le principe de la conservation de l'énergie**), par Louis Weber 87-92
Imitation (**L' — et la logique sociale**), par R. Berthelot 93-97
Mécanisme (**Le — et l'expérience**), réponse à M. Lechalas, par H. Poincaré 197-198
Nombre entier (**Le — considéré comme fondement de l'analyse mathématique**), par E. Ballue 317-328
Raisonnement mathématique (**Note sur le —**), par G. Lechalas 709-718
Réversibilité du monde matériel (**Note sur la —**), par G. Lechalas 191-197
Socialisme (**La définition du —**), par P. Lapie 199-204

NOTES CRITIQUES

Bradley (**F.-H**). — Appearance and Reality, a metaphysical essay (J.-E Mac Taggart) 98-112
Dumesnil (**G.**) — Du rôle des concepts dans la vie intellectuelle et morale (V. Delbos) 218-226
Dunan. — Cours de psychologie (A. Lalande) 205-217

Milhaud (G.). — Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique (Max Winter) 606-621
Nordau (Max). — Dégénérescence (Louis Weber) 356-370
Paulhan. — Les caractères (F. Rauh) 591-604
Paulsen. — Einleitung in die Philosophie (Th. Ruyssen) 227-241
Payot. — L'éducation de la volonté (X. Léon) 113-127
Pillon (F.). — L'Année philosophique 1893 (Léon Brunschvicg et Élie Halévy) 473-491
563-590
Simmel (G.). — Einleitung in die Moralwissenschaft, etc. (C. Bouglé) 329-355
Wagner (A.). — Grundlegund der politischen Oekonomie, 3 vol. (C. Bouglé) 719-745

ENSEIGNEMENT

La philosophie au lycée, par C. Chabot 73-86

SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Adam (Ch.). — La philosophie en France (1re moitié du XIXe siècle), 1 vol. in-8, Alcan. — Janvier, 1, II.

Alaux (S.-E.). — Philosophie morale et politique, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 1, I.

Aubry (P.). — La contagion du meurtre, 2e édition, Alcan. — Mai, 2, II.

Beaugrand (Léon). — Philosophie et Religion : une profession de foi rationnelle, 1 vol. in-16, Perrin. — Septembre, 3, I.

Beer (H.). — Vie et Science, 1 vol. in-18, A. Colin et Cie. — Septembre, 2, II.

Binet. — Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs, 1 vol. in-16, Hachette et Cie. — Septembre, 3, II.

Binet, en collaboration avec Philippe, Courtier, Heuré. — Introduction à la psychologie expérimentale, 1 vol. in-8, Alcan. — Juillet, 2, I.

Boirac (E). — L'Idée du phénomène, 1 vol. in-8, Alcan. — Juillet, 1, I.

Bois (H.). — De la connaissance religieuse. Essai critique sur de récentes discussions, 1 vol. in-8, Fisbacher. — Septembre, 3, I.

Charaux (C.-C.). — L'histoire de la pensée, 1 vol. in-18, Pedone Lauriel. — Mai, 2, II.

Combarieu (J.). — Les rapports de la musique et de la poésie considérés au point de vue de l'expression, Alcan. — Mars, 1, I.

Conta. — Théorie de l'ondulation universelle, 1 vol. in-8, Alcan. — Novembre, 3, I.

Dallemagne. — Dégénérés et Déséquilibrés, Bruxelles, Lamertin : Paris, Alcan. — Novembre, 1, II.

Danville (G.). — La Psychologie de l'Amour, 1 vol. in-16, Alcan. — Septembre, 4, I.

Delbœuf (J.). — Megamicros ou les effets sensibles d'une réduction proportionnelle des dimensions de l'Univers, brochure in-18, Alcan. — Janvier, 2, I.

Dorison (L.). — Alfred de Vigny et la poésie politique, 1 vol. in-16, Perrin. — Septembre, 4, I.

Ducros (L.). — Diderot : l'homme et l'écrivain, 1 vol. in-18, Perrin. — Mai, 3, I.

Dumas (G.). — Les états intellectuels dans la mélancolie, 1 vol. in-8, Alcan. — Novembre, 2, I.

Durand de Gros. — Le merveilleux scientifique, 1 vol. in-8, Alcan. — Mai, 3, I.

Féré (Ch.) — La famille névropathique, 1 vol. in-18, Alcan. — Mai, 2, I.

Godfernaux (A.). — Le sentiment et la pensée, 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 2, I.

Grasserie (R. de la). — De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences, 1 vol. in-8, Alcan. — Mai, 1, II.

Hello. — L'Homme, la Vie, la Science, l'Art, 1 vol. in-18, Perrin. — Mai, 2, I.

Herold (F.). — L'Oupanishad du Grand Aranyaka, traduction. — Juillet, 3, I.

Kleffler (H.). — Science et conscience. I. La méthode naturelle, 1 vol. in-8, Alcan. — Juillet, 2, II.

LACOMBE (P.). — De l'histoire considérée comme science, 1 vol, in-8, Hachette. — Juillet, 2, I.
LAVELEYE (E. DE). — Essais et études, 1861-1875, 1 vol. in-8, Alcan. — Mars, 2, I.
LÉVY-BRUHL. — La philosophie de Jacobi. 1 vol. in-8, Alcan. — Juillet, 1, II.
LYON (CR.). — La philosophie de Hobbes. 1 vol. in-8, Alcan. — Janvier, 2, II.
MANACÉINE (Mme DE). — L'anarchie passive et le comte Léon Tolstoï. 1 vol. in-12, Alcan. — Novembre, 3, I.
MARTIN (FRANCELIN). — La perception extérieure et la science positive (Essai de philosophie des sciences), 1 vol. in-8, Alcan. — Septembre, 1, II.
MOSSO (Traduction Langlois). — La fatigue intellectuelle et physique, 1 vol. in-18, Alcan. — Mai, 2, II.
NAUDIER (E.). — Le socialisme et la révolution sociale, 1 vol. in-8, Alcan. — Novembre, 2, II.
NAVILLE (E.). — La définition de la philosophie, 1 vol. in-8, Alcan. — Juillet, 1, I.
OLDENBERG (Traduction Foucher). — Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté, 1 vol. in-8, Alcan. — 2, I.
OLLÉ-LAPRUNE. — Le prix de la vie, 1 vol. in-18. — Septembre, 1, I.
PARIS (G.). — Le haut enseignement historique et philologique en France, plaquette in-18, Welter. — Mars, 2, I.
PIOGER. — La vie et la pensée, 2 vol. in-8, Alcan. — Janvier, 1, I.
PUJO (M.). — L'idéalisme intégral : le règne de la grâce, 1 vol. in-16, Alcan. — Septembre, 3, II.
QUEYRAT (F.). — L'abstraction et son rôle dans l'éducation intellectuelle. — Novembre, 11, 2.
RAGEY (PÈRE). — L'argument de saint Anselme. Delhomme et Briguet. — Mars, 1, I.
REINACH (J.). — Diderot, 1 vol. in-16, Hachette (Collection des grands écrivains). — Septembre, 4, I.
RÉTHORÉ (F.). — Science des religions : du passé et de l'avenir du Judaïsme et du Christianisme, 1 vol. in-8, Pedone Lauriel. — Septembre, 2, II.
ROBERTY (E. DE). — Auguste Comte et H. Spencer. 1 vol. in-18, Alcan. — Juillet, 3, I.
SABATIER (P.). — Vie de saint François d'Assise, 1 vol. in-8, Fisbacher. — Mai, 1, I.
SPENCER (Traduction H. de Varigny). — Problèmes de morale et de sociologie, 1 vol. in-8, Guillaumin. — Septembre, 4, II.
STRADA (J. DE). — La loi de l'histoire, 1 vol. in-8, Alcan. — Mai, 3, II.
TOLSTOÏ. — Le salut est en vous, 1 vol. in-18, Perrin. — Janvier, 1, I.
URBAIN (ABBÉ). — De concursu divino scholastici quid senserint, Thorin. — Mai, 1, II.
WELL. — Saint-Simon et son œuvre, 1 vol. in-8, Perrin. — Juillet, 2, II.
ZABLET. — Le Crime social, 2 vol. in-18, Perrin. — Mai, 3, I.

Livres étrangers nouveaux

BOSANQUET. — The civilization of Christendom. Swan, Londres. — Novembre, 4, 5, 6.
CARUS (Dr P.). — Primer of Philosophy. 1 vol. in-18, Chicago, the Openncourt publishing Company. — Juillet, 3, II.
— Idée de Dieu. — Juillet, 4, I.
DESSOIR (M.). — Geschichte der neueren deutschen Psychologie von Leibnitz bis Kant. 1 vol. in-8, Duncker, Berlin. — Novembre, 3, II.
DEWEY (J.). — Psychology. 1 vol. in-8, New-York, Harper. — Juillet, 3, II.
FALCKENBERG (R.). — Geschichte der neueren Philosophie. In-8, Veit, Leipzig. — Septembre, 4, II.
FISCHER (E.-L.). — Das Grundproblem der Metaphysik. In-8, Kirchheim, Mainz. — Septembre, 5, II.
FLINT (R.). — History of the Philosophy. I. Historical philosophy in France and French Belgium and Germany. — Mai, 3, II.
FORNELLI (N.). — Les études de psychopathie en France. 1 vol. in-12, Naples, Morano et Veraldi. — Novembre, 6, II.
LAND. — P. P. Arnoldi Geulincz Antverpiensis opera philosophica recognovit. 3 vol. in-8, Nyhoff, La Haye. — 3, I.
MACBRIDE STEARET. — The Ethics of Hegel. 1 vol. in-8. — Novembre, 4, 5, 6.
MACKENZIE (J.-S.). — A manual of Ethics. 1 vol. in-18, Clive, Londres. — Novembre, 4, 5, 6.
MOLLAT. — Kritik der Verfassung Deutschlands, von M. Fr. Hegel. 1 vol. in-16, Fischer, Kassel. — Mai, 3, I.
— System der Sittlichkeit, von M. Fr. Hegel. Zickfeld. — Mai, 3, I.
MUIRHEAD (J.-L.). — The Elements of Ethics, 1 vol. in-18, Murray, Londres. — Novembre, 4, 5, 6.
RADULESCU MOTRU. — Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität. Leipzig, Engelmann. — Juillet, 3, II.
RYLAND. — Ethics. Londres, G. Bell and Sons. — Novembre, 4, 5, 6.
SETH (J.). — A Study of ethical principles. 1 vol. in-8, Blackwood and Sons, Edimbourg et Londres. — Novembre, 4, 5, 6.

SEYDEL (R.). — Religions philosophie im Umriss. 1 vol. in-8. Mohr, Fribourg-en-Brisgau.
STEIN (LUDWIG). — F. Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren. G. Reim, Berlin. — Janvier, 2, II.
WEISENGRUN. — Das Problem : Grundzuge einer Analyse der Realen. Naumann, Leipzig. — Janvier, 3, I.

Revues françaises.

Bleue (Revue). — Pour et contre l'enseignement de la philosophie. — Novembre, 1, I.
Deux Mondes (Revue des). — Théorie optique, par Duhem (Mai 1894). — Juillet, 4, I.
Enseignement (Revue internationale de l'). — Enseignement de la philosophie en Allemagne, par Th. Ruyssen. Mai, 4, I.
Philosophique (Revue). — (Articles de MM. Fouillée, Delbœuf, Pierre Janet, Paulhan, Sollier, Ferrero.) — Mai, 3, II.
Scientifique (Revue). — La science de l'énergie dans l'enseignement secondaire, par Le Chatelier. — Juillet, 4, II.
Sociologie (Revue de). — (Analyse et critique des principaux articles.) — Janvier, 3, II; Juillet, 5, II.
Thomiste (Revue). — (Critique générale et discussion.) — Mars, 3, II.
Universitaire (Revue). — Programme d'auteurs latins dans les classes de lettres, par Pichon. — Juillet, 2, I.

Revues étrangères. (Analyse et critique générales.)

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Mars, 5, I; Juillet, 7, I.
Philosophisches Jahrbuch. — Mars, 7, II.
Vierteljahrschrift für wissenchaftliche Philosophie. — Janvier, 4, I.
Zeitschrift für Philosophie und philosophisches Kritik. — Mars, 4, II.
International journal of Ethics. — Mars, 6, II; Septembre, 5, I.
Mind. — Mai, 5, I.
Monist — Mai, 5, II.
Psychological Review. — Mai, 5, II.
Rivista italiana di filosofia. — Mars, 8, I; Septembre, 7, I.
Voprosy philosophii i psychologii. — Mai, 6, I.

Renseignements divers.

Agrégation : Sujets donnés en 1894 à l' — de philosophie. — Septembre, 8, II.
Centenaire de Lobatschewski : Souscription. — Janvier, 5, II.
Correspondance : Lettre de M. Maurice Blondel. — Janvier, 5, II.
Universités étrangères : Université de Berlin. — Mai, 7, I.
— Université de Cambridge. — Mai, 8, I.

Nécrologie.

Helmholtz. — Novembre, 8, II.
Jules Lagneau. — Mai, 1, I.
Michelet. — Janvier, 8, II.
Wilhelm Roscher. — Juillet, 8, II.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE JANVIER 1894)

LIVRES NOUVEAUX

Le salut est en vous, par L. Tolstoï. 1 vol. in-18. Perrin et Cie, 1893.

La thèse de Tolstoï est celle-ci. Tout chrétien, par cela seul qu'il accepte et remplit une place dans l'organisation sociale, dans la magistrature et dans l'armée en particulier, en arrive nécessairement à faire le mal; le christianisme intérieur, le christianisme de l'Évangile, se soulève en nous contre la violence et l'hypocrisie du gouvernement, contre la religion officielle. Le remède est d'obéir à Dieu, et non aux hommes, d'être *non-résistant* au mal, de refuser le service militaire, de ne plus vouloir le gouvernement pour ne plus vouloir la violence. Sans prétendre juger sommairement un effort aussi sincère et aussi vigoureux vers la vérité vraie, vers la loi éternelle, on peut se demander si la suppression de tout gouvernement, même l'Evangile aidant, suffirait à produire la paix et l'harmonie dans l'univers, si, à vouloir réaliser immédiatement le règne de Dieu sur la terre, on ne risque pas d'anéantir les conditions extérieures de la moralité, péniblement accumulées par l'expérience séculaire de l'humanité : on conçoit l'ascétisme comme une pratique individuelle, mais peut-on y trouver la base d'une société, un principe de vie et de bonheur pour l'humanité tout entière?

La Vie et la Pensée, *Essai de conception expérimentale*, par le Dr J. Pioger (Bibl. de Philosophie contemporaine). 2 vol. in-8, Paris, Alcan, 1893.

C'est ici le second volume d'une série de trois études dont nous n'avons pas la première (*le Monde Physique*) entre les mains, et dont la troisième (*la Vie sociale et la Morale*) est encore sous presse; nous ne saurions dire par conséquent sur quelles démonstrations s'appuient, et quelles applications pratiques entraînent les deux lois de différenciation et de solidarisation, auxquelles M. Pioger fait constamment allusion. Mais faut-il soulever ici, une fois de plus, la discussion des principes logiques du matérialisme? Bornons-nous à relever la singulière équivoque grâce à laquelle M. Pioger, après avoir défini l'idée « la représentation de la réalité », se contente d'une hypothèse qui attribue à l'idee un mode d'existence analogue à celui d'une image réfléchie dans un miroir. — D'ailleurs ni les théories particulières ébauchées par M. Pioger (théorie du milieu organique, par laquelle nous passons de l'organique à l'organisé, — théorie vibratoire de la sensibilité, qui permet le passage de l'organisé au conscient) ne présentent ce caractère de précision scientifique qui les rendrait instructives pour le philosophe; ni l'essai de synthèse que l'on nous propose ici, cette clarté et cette vigueur dans l'exposition qui, de l'œuvre de vulgarisation scientifique de M. H. Spencer, a fait un substitut de la philosophie, à l'usage de tant de gens.

La Philosophie en France (*première moitié du* XIXe *siècle*), par Ch. Adam, professeur à la Faculté des lettres de Dijon. 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1894.

M. Ch. Adam, auteur d'un bon ouvrage sur la philosophie de Bacon, nous donne un également bon ouvrage sur la philosophie en France, de 1800 à 1848. C'est assurément un très utile ouvrage d'historien, bien ordonné, et dans lequel tous les jugements sont inspirés par le sens commun le plus éclairé. Après avoir consacré quelques pages, en manière d'introduction, à Chateaubriand et à Mme de Staël, M. Ch. Adam passe successivement en revue les penseurs de la tradition *théologique*, M. de Bonald, J. de Maistre, Lamennais, puis Lacordaire et Montalembert, — les *métaphysiciens* individualistes, Maine de Biran, Ampère, Royer-Collard, Cousin, Jouffroy, — enfin les philosophes de l'école *positive*, Saint-Simon, avec sa double postérité, Pierre Leroux et Jean Reynaud d'une part, et de l'autre A. Comte, sans omettre Fourier. Est-il permis de regretter qu'en insistant sur les différences qui séparent tous ces penseurs, M. Ch. Adam se soit moins préoccupé de montrer par où ils se ressemblent, et appartiennent à une même époque de l'esprit humain? Or si nous mettons à part les « métaphysiciens

individualistes » dont l'action sur leurs contemporains fut à peu près nulle, ou purement administrative, tous cherchent à fonder un système politique absolu, à découvrir un dogme social, que ce dogme soit théologique ou scientifique. Et alors on est en droit de considérer, avec M. Adam, l'année 1850, qui assiste à la banqueroute de tous les rêves de réorganisation sociale et à l'avènement du lieu commun évolutionniste et darwinien, comme une année critique dans l'histoire du siècle.

Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté, par A. Oldenberg, professeur à l'Université de Kiel, trad. par M. Foucher, agrégé de l'Université. 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1894.

Il est difficile d'exagérer le service qu'a rendu M. Foucher aux lecteurs français en leur présentant un ouvrage qui, sur cette question passionnante du Bouddha, mettra fin, nous l'espérons, aux négations systématiques de la mythologie comparée comme aux interprétations fantaisistes de nos écoles symboliques. L'admirable figure du Bouddha, telle qu'Oldenberg l'a ressuscitée grâce à sa science incomparable des antiquités palies, à son sens profond de la vie spirituelle de l'Inde, ne perd rien pour être réduite à ses quelques traits historiques; mais la partie la plus originale du livre, la plus féconde pour le philosophe c'est celle où l'auteur, exposant la doctrine du Bouddhisme, place en face du développement indéfini des phénomènes suivant la loi de causalité ou lois de douleur, le *Nirvana* qui échappe à toute catégorie, à celle même de l'être et du non-être et dont le Bouddha n'a révélé qu'il était le néant ni qu'il était l'éternité. Car la connaissance du but ne peut nous avancer d'un pas dans la voie du salut; la suppression de la douleur, la délivrance est à elle-même sa propre fin. La religion bouddhique, telle que l'ont pratiquée les premières communautés, ne connaît ni mystères, ni dieux, ni culte, elle est purement et simplement une morale.

Mégamicros, ou les effets sensibles d'une réduction proportionnelle des dimensions de l'univers, par J. Delbœuf, professeur à l'Université de Liège. 1 brochure in-18, Paris, Alcan, 1893.

« Une des propriétés remarquables (de la loi d'attraction), écrit Laplace, est que si les dimensions de tous les corps de l'univers, leurs distances mutuelles et leurs vitesses venaient à croître ou à diminuer proportionnellement, ils décriraient des courbes entièrement semblables à celles qu'ils décrivent.... La simplicité des lois de la nature ne nous permet... d'observer et de connaître que des rapports. » Dans une curieuse fantaisie mathématique, dont le thème lui a été inspiré par Voltaire (un habitant de Mars est transformé subitement en un habitant de la Terre, c'est-à-dire de la planète Mars réduite, ou à peu près, de moitié en dimensions linéaires), et à laquelle nous espérons voir un jour consacrer dans cette Revue une discussion approfondie, M. Delbœuf conteste cette proposition, et s'efforce de prouver que, si l'affirmation de Laplace est vraie mécaniquement, cependant « l'espace réel est différent de l'espace géométrique, et les dimensions de l'univers sont absolues ».

La Philosophie de Hobbes, par G. Lyon. 1 vol. in-18 (Bibl. de Phil. cont.), Paris, Alcan, 1893.

Les philosophes français avaient négligé jusqu'ici de consacrer un volume à la philosophie de Hobbes. C'est que « les métaphysiciens trouvent peu d'attrait à une doctrine dont la forme intellectualiste leur ménage une déception si vive » et que « les disciples de l'expérience ont en trop parfait dédain les méthodes *a priori* pour passer condamnation sur l'emploi exclusif que le maître anglais en a fait ». M. Lyon comble cette lacune. Il nous fait connaître dans le détail les théories du philosophe anglais; il étudie tour à tour les trois parties de la « trilogie » de Hobbes, sa Physique, sa Psychologie et sa Morale, et il nous montre dans les trois parties l'unité des procédés dialectiques et de la doctrine matérialiste auxquels Hobbes était également attaché. Quiconque ne veut pas recourir aux textes trouvera tous les renseignements désirables sur le philosophe anglais dans cet ouvrage écrit avec élégance et suivant une méthode rigoureusement analytique.

Friederich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, par le Dr Ludwig Stein. In-8, Berlin, Reimer, 1893.

Quelle place assigner à Nietzsche parmi les philosophes? L'auteur le range à la suite d'Antisthène et de Diogène et l'appelle un *néo-cynique*. Mais c'est un cynique peu sérieux, un cynique « de fantaisie », car il n'a été ni logicien convaincant par le raisonnement, ni homme d'action prêchant par l'exemple. La pensée nietzschéenne fourmille de contradictions. On ne saurait dire qu'elle constitue une doctrine systématique; la forme aphoristique qu'elle revêt sert à en masquer l'incohérence ou, tout au moins, le défaut de consistance, qui apparaît dès qu'on la soumet à la critique. Elle ne séduira donc pas les philosophes de profession, pas même les esprits suffisamment cultivés. Malheureusement, professeurs érudits et amateurs éclairés sont en petit nombre, et ne sont guère écoutés. Par suite des nécessités de la vie moderne, la demi-science, pire que l'ignorance, s'est répandue dans toutes les classes

de la société, et, avec elle, la tendance à accepter aveuglément les paradoxes les plus étranges et les sophismes les plus patents, pourvu qu'ils soient présentés avec un certain talent littéraire. On n'a plus le temps, aujourd'hui, de réfléchir avec attention et sincérité sur ses croyances et on se contente de formules attrayantes, de mots typiques (Schlagwörter), qui plaisent par leur originalité et qui font facilement fortune. Chez Nietzsche, l'écrivain est si brillant, le poète si riche, qu'on ne s'aperçoit pas de l'inanité du philosophe. Là est le danger, et le Dr Stein, qui paraît s'adresser surtout à la jeune école littéraire allemande, actuellement hypnotisée par Nietzsche, a voulu simplement avertir et crier gare.

Sa critique est claire et, en général, porte juste. On peut regretter toutefois qu'il se soit borné à une discussion de détail et qu'il n'ait pas cherché à apprécier synthétiquement la valeur d'ensemble de cette philosophie à la mode, ce qui lui aurait permis, sans doute, d'indiquer des raisons plus profondes de son succès toujours grandissant.

Das Problem, Grundzüge einer Analyse des Realen, par Paul Weisengrün : Leipsig, C. G. Naumann, 1893.

Il serait téméraire de dire qu'il existe des rapports de maître à disciple entre le philosophe allemand Frédéric Nietzsche et M. Paul Weisengrün, puisque de son propre aveu M. Weisengrün, qui publia son premier ouvrage en 1888, n'avait pas encore lu Nietzsche en 1889. Néanmoins l'un et l'autre se rattachent au même groupe intellectuel. Mais, tandis que Nietzsche éprouvait une aversion instinctive pour l'exposition sous forme systématique des doctrines philosophiques, on trouve chez M. Weisengrün un effort sérieux pour unir d'un lien logique ses diverses méditations; et de même les routes qu'ils suivent se côtoient sans être confondues. Sans doute on est forcément frappé de l'emploi qu'ils font tous deux de la méthode historique (Théorie de la Décadence, chez Nietzsche; de la « Complication sociale », chez M. Weisengrün), et l'objet suprême de la philosophie consiste pour l'un comme pour l'autre dans la découverte et l'examen des *valeurs morales*. Mais là s'arrêtent les ressemblances. La solution dernière de M. Weisengrün paraît infiniment moins dure et, s'il faut le dire, moins choquante que celle de Nietzsche. Le livre de M. Weisengrün est, d'ailleurs, fort captivant par les brillantes qualités littéraires qu'il révèle, et qui sont encore comme le reflet des tendances et des dons de Nietzsche dans une intelligence ingénieuse, apte à les saisir et parfois même à leur résister.

REVUES

Revue de Sociologie. — Le mot de sociologie a pris, depuis quelques années, tant d'importance, même dans la langue courante, qu'un jour ou l'autre il devait se fonder en France, à côté des Revues de droit, ou d'économie politique, une Revue de Sociologie. Ajoutons que M. René Worms, agrégé de philosophie, licencié ès sciences naturelles et docteur en droit, paraissait désigné pour réunir, sur ce terrain commun d'études, les moralistes désireux de voir les méthodes scientifiques s'appliquer au domaine de la vie pratique, les biologistes curieux d'étendre, par analogie, aux organismes sociaux, les conclusions de leur science, et les juristes, préoccupés d'élargir le cadre de leurs études. Mais c'est la généralité même de la science sociologique qui nous inquiète : M. Durkheim, l'an passé, faisait reposer toute la théorie des sociétés sur le principe de la division du travail; n'est-il pas à craindre que fonder une Revue de sociologie, ce ne soit aller droit contre ce principe, et substituer à quelques spécialités précises (économie politique, jurisprudence, statistique, etc.) une idée peut-être trop vaste, et par là même trop vague? Et, de fait, à côté de véritables articles scientifiques, tels que ceux de MM. J. Bertillon, Gumplovicz, Kovaleski, nous trouvons ici de simples curiosités historiques (A. Babeau, Une grève sous la Régence), des chroniques politiques, de simples essais sur des thèmes très généraux (Novicow, de l'Insignifiance de la Force brutale), enfin une étude de grammaire comparée (A. Meillet, les Lois phonétiques du langage).

M. Worms, dont chacun connaît l'inépuisable fécondité, a lui-même écrit cette année trois articles (sur la sociologie, sur la définition de la sociologie, essai de classification des sciences sociales) dans la Revue qu'il dirige, et fait en outre plusieurs comptes rendus. On leur accordera volontiers d'être facilement écrits et faciles à lire. Cette facilité dénote chez l'auteur plutôt l'amour de l'action que des besoins bien profonds de méditation. Seul pourtant un esprit méditatif pourrait nous apporter sur le domaine où s'est placée la Revue de Sociologie, un nouveau plan d'organisation de recherches scientifiques.

Enfin deux très curieux articles de M. Tarde (les Monades et la Science sociale) sortent peut-être, à leur manière, des cadres d'une revue scientifique proprement dite. Selon M. Tarde, l'application de la méthode sociologique est appelée à renouveler l'hypothèse monadologique, et à transformer toute la philosophie de la nature : si vraiment c'est un principe

accepté de tous que *rien ne se crée*, il est inadmissible « que les simples rapports de divers êtres puissent devenir eux-mêmes de nouveaux êtres ajoutés numériquement aux premiers »,... hypothèse particulièrement absurde, fait observer M. Tarde, lorsque nous passons, de l'étude de la nature, à l'observation des sociétés humaines, d'où l'on n'a jamais vu « jaillir un moi collectif, réel et non simplement métaphorique ». Il faut donc, en prenant pour point de départ cela qui seul pour nous est clair : les sociétés, concevoir toute chose comme une société, tout phénomène comme un fait social, supposer la discontinuité des éléments réels et l'homogénéité de leur nature, la multiplicité des êtres et l'unité de leur être; — et mettre au point de départ de toutes choses, non l'homogénéité (car l'homogène c'est le stable, et non, comme le veut M. Spencer, l'instable), mais la différence. M. Tarde, avec cette imagination scientifique qui est son propre, applique aux sciences physiques, chimiques et biologiques ce point de vue monadologique ou sociologique. — Mais alors, une Revue de Sociologie, est-ce une Revue de Métaphysique?

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. — Si nous avions besoin de preuves pour constater l'extension prise par l'étude des sciences sociales en Allemagne dans ces dernières années, il nous suffirait de la lecture de la *Vierteljahrsschrift*. Nous en résumons ici les principaux articles, qui portent sur les rapports de la sociologie avec la biologie, la psychologie et la morale, en réservant toutefois, pour y revenir d'une façon plus approfondie, les remarquables études de M. Ehrenfels (*Ethik und Werththeorie*).

Dans un article sur la conception fondamentale de la sociologie de M. Spencer, M. Barth reproche à celui-ci de n'avoir pas logiquement justifié l'analogie qu'il suppose entre la société et l'organisme : il n'a éclairé ni toutes leurs identités ni surtout toutes leurs différences. Il identifie leur croissance et leur structure, mais les unités sociales qu'il compare à l'unité biologique, à la cellule, varient. Il prend pour éléments tantôt l'homme, tantôt la famille, variations qui, quoi qu'il en dise, ne sont pas conformes à l'histoire. Cette analogie se prête mal au parallélisme évolutionniste. Quand nous voyons comparer, par exemple, le gouvernement d'un État pacifique au système sympathique, et celui d'un État guerrier au système nerveux, devons-nous croire, suivant l'analogie biologique, que ce dernier est historiquement postérieur à l'autre ? Les analogies ne sont donc pas très sûrement établies ; d'un autre côté, beaucoup de différences sont omises. Ces omissions tiennent, d'une façon générale, à ce que Spencer néglige la part de la conscience. Il ne constate pas qu'elle crée des unités sociales toutes nouvelles, qu'elle donne à la société le pouvoir de régler elle-même son extension, qu'elle permet au législateur de modifier les rapports des éléments sociaux, et qu'en vertu du principe de l'augmentation de la force spirituelle, énoncé par Wundt, se créent, par-dessus le temps et l'espace, des organisations, des communions tout étrangères à la vie physiologique. Spencer méconnaît enfin le dualisme entre la Nature et l'Esprit qui, selon M. Barth, est un fait d'expérience. La société émancipe l'homme de la nature. Elle est en grande partie l'œuvre de l'esprit. Telle est la conclusion de M. Barth, qui nous permet de mesurer le chemin parcouru depuis le succès des Principes de Sociologie.

Dans un article sur la méthode historique, M. Wachler, à l'exemple de M. Barth, fait grande la part de l'esprit dans l'histoire, mais c'est pour en tirer aussitôt cette conséquence que la science de l'histoire est impossible. En vain elle renonce à la téléologie, et borne ses prétentions, avec Ranke, à constater empiriquement les faits, à les représenter objectivement dans leur liaison causale. Les faits ne peuvent être connus, ni exposés objectivement. Entre les traditions de toute nature qui lui font voir les événements à travers des sentiments personnels, l'historien ne peut que choisir avec ses sentiments personnels. Contemporains ou postérieurs, les spectateurs de l'histoire, pressés par le « besoin de causalité », concluent des mouvements aux motifs et imaginent entre les faits un lien, nécessaire pour nous faire croire à leur réalité même. Mais les causes objectives des événements restent aussi inconnues pour nous que toutes celles qui meuvent le monde des apparences. Le matériel ne peut être construit que par l'idéal. L'histoire est livrée aux abstractions d'une idée préconçue, démocratique, aristocratique ou religieuse. Forcé de caractériser et de qualifier, l'historien juge et dénature. Qu'on soumette à la critique nominaliste les expressions que le langage même lui impose, qu'on se rende compte que la valeur des prédicats psychologiques et éthiques n'est pas absolue, mais relative et momentanée, qu'on se rappelle en même temps la difficulté qu'on éprouve à dater un fait précis, alors on comprendra qu'il est chimérique de vouloir constater « empiriquement » et retracer « objectivement » la marche de la vie économique, politique et sociale. M. Wachler conclut que l'histoire ne peut être qu'un des plaisirs les

plus élevés de l'esprit artistique. Conclusion peut-être un peu rapide : car il reste que l'histoire peut, d'un côté, constater purement et simplement des simultanéités de faits ; qu'elle peut d'autre part, si elle veut établir des liaisons causales, recourir à la déduction dans la mesure où l'a indiqué Stuart Mill, demander soit à la psychologie, soit à la logique même des lois qui nécessitent *a posteriori* les successions chronologiques, et obtenir ainsi, non une vérité totale, mais une série d'abstractions justifiées, des vérités partielles.

LE CENTENAIRE DE LOBATCHEVSKI

A l'occasion du centenaire du mathématicien russe Lobatchevski, la Société physico-mathématique de l'Université de Kazan a ouvert une souscription à l'effet de fonder un prix « qui sera décerné aux savants de tous les pays pour des travaux mathématiques (spécialement pour ceux qui ont trait à la géométrie non euclidienne) ». Il appartenait à l'Université de Kazan de prendre cette initiative ; car le nom de Lobatchevski est inséparable de cette université. Après y avoir été, dit-on, étudiant indiscipliné, il y a laissé, avec le souvenir brillant de son enseignement, des traces durables de son œuvre administrative. Si nous rappelons ici le souvenir de sa jeunesse turbulente, c'est que cette indépendance de caractère, qui faillit le faire exclure de l'Université, parait liée à cette indépendance intellectuelle qui devait, plus tard, faire sa gloire.

Il fallait, en effet, une singulière audace pour révoquer en doute le postulat d'Euclide, alors admis par tous les savants comme un axiome, et fonder sur l'hypothèse contraire une nouvelle géométrie. Aussi la tentative de Lobatchevski ne rencontre-t-elle, au début, qu'indifférence ou opposition. Seul, Gauss, le « prince des mathématiciens », écrivait, le 26 novembre 1846 à Schumacher : « Vous savez que je partage depuis cin- « quante-quatre ans les mêmes convic- « tions ». Et l'on a conjecturé que l'idée d'une géométrie non euclidienne pourrait avoir été suggérée à Lobatchevski par son maître Bartels, qui fut l'ami de Gauss. Toujours est-il qu'à Lobatchevski revient l'honneur d'avoir le premier réalisé et publié une telle géométrie.

Notons cependant que Lobatchevski partage avec un de ses contemporains l'honneur de ses découvertes. Jean Bolyaï publia en 1832, à Maros-Vasarhely (Transylvanie), à la suite du *Tentamen* de Wolfgang Bolyaï, son père, un « Appendix scientiam patii *absolute veram* exhibens, a veritates aut falsitate axiomatis XI Euclidei (*a priori* haud unquam decidendæ), independentem ». Mais déjà Lobatchevski, dès 1829 et 1830, avait, dans le *Bulletin de Kazan*, fait connaître ses vues sur la géométrie. En tous cas, c'est un fait curieux que cette rencontre de deux savants qui à la même époque, par des voies toutes différentes, arrivent aux mêmes conclusions ; — et ce qui est plus remarquable encore, c'est que ces spéculations, si originales et « subversives », soient nées dans l'Europe orientale. Peut-être les esprits s'affranchissent-ils plus aisément des préjugés et des traditions séculaires, loin de nos grands centres universitaires où règne la routine, et sur les confins du monde savant.

L'œuvre critique de Lobatchevski peut se résumer en deux mots : construire une géométrie non contradictoire sur la négation du postulatum d'Euclide, en conservant les autres axiomes de la géométrie euclidienne, et montrer par là que le postulatum ne peut se déduire de ces axiomes. Quant à la conclusion philosophique qu'il a cru pouvoir tirer de ses études, à savoir que la vérité du postulatum d'Euclide dépend de l'expérience, elle appelle des réserves, bien qu'elle ait été reproduite par la plupart des géomètres non euclidiens, et notamment par Riemann dans sa célèbre thèse d'habilitation *Sur les hypothèses qui sont à la base de la géometrie* (10 juin 1854), qui a fait faire un grand pas à la géométrie générale.

Mais nous n'avons pas à discuter ici la valeur philosophique des travaux de Lobatchevski : ce qui est incontestable, c'est leur importance au point de vue de la critique scientifique. Voilà pourquoi la *Revue de Métaphysique et de Morale* a tenu à honneur de souscrire à la fondation du prix Lobatchevski ; voilà pourquoi elle s'empresse de transmettre à ses lecteurs l'appel qui lui a été adressé par la Société physico-mathématique de l'Université de Kazan. Elle veut rendre hommage au mathématicien qui, par ses intuitions et ses idées, a bien mérité de la science et de la philosophie.

CORRESPONDANCE

Nous avons reçu, de M. M. Blondel, la lettre suivante, que nous nous faisons un devoir d'insérer, en attendant le jour où la *Revue* consacrera une discussion approfondie à son intéressante thèse sur l'*Action*.

Monsieur,

Dans son supplément de novembre 1893, la *Revue de Métaphysique et de Morale* con-

sacre à mon étude de *l'Action* quelques lignes d'appréciation bienveillante. Avec beaucoup de pénétration, l'on y fait ressortir le sens de la « transposition » que j'ai tentée pour résoudre, d'un point de vue inexploré, « l'universalité des problèmes philosophiques ». Mais, en face de ce qu'on donne pour mes conclusions, l'on m'annonce que je rencontrerai « des adversaires courtois, autant que résolus ». D'une part, en ce qui concerne ma méthode, on la juge infidèle ou hostile à ce « rationalisme moderne qui a été conduit, par l'analyse de la pensée, à faire de la notion d'immanence la base et la condition même de toute doctrine philosophique ». D'autre part, en ce qui touche la doctrine même, l'on m'attribue une attitude absolument dogmatique, jusque dans le domaine le plus intime de la religion positive; comme si j'entreprenais, par là, doublement sur « les droits de la Raison ».

Contre ce procès de tendance et contre cette interprétation, je souhaiterais d'expliquer devant vous, monsieur, et de justifier mon dessein, parce qu'il me semble conforme à l'œuvre de haute conciliation dont la *Revue*, c'est son honneur, a pris l'initiative. En quel sens très profond la courtoisie des adversaires résolus qu'on me présage m'est précieuse, quelques mots le feront entendre, mais en montrant du même coup combien il me serait pénible d'être repoussé, sans plus ample examen, hors du champ de la pensée libre et de l'argumentation rationnelle, puisque tout mon vœu est d'y introduire ce qu'on en exclut.

Il est vrai qu'ayant tenté l'examen critique de questions dont, en France au moins, les esprits vraiment indépendants se sont trop volontiers désintéressés, je me sens davantage exposé à voir mes intentions mal comprises. Cette abstention, dont l'Angleterre et surtout l'Allemagne sont loin d'imiter l'exemple, me paraît pleine de périls, parce qu'elle laisse, en l'absence de toute discussion rationnelle sur des problèmes qu'on ne supprimera pas, le champ ouvert au conflit violent des passions. Aussi, au risque d'être attaqué de part et d'autre, j'ai souhaité de remédier, pour ma part, à cette mutilation volontaire de la pensée française : ces questions que l'on s'est accoutumé chez nous à ne point considérer comme philosophiques, parce que devant le tumulte des intérêts et des ambitions qui s'y mêlent, les âmes les plus généreuses et les esprits les plus modérés s'en sont détournés avec tristesse ou mépris, j'ai essayé de les aborder avec une impartialité complète et dans un esprit nouveau. Sans doute, à cause des formes de la pensée religieuse qui ont prévalu en France, l'entreprise est particulièrement délicate; mais il m'a semblé qu'elle n'est point impossible, il m'a semblé qu'elle est nécessaire et urgente. J'ai donc revendiqué, pour la raison, la part de son domaine qu'elle a délaissée; je l'ai fait, avec l'espoir de prouver qu'elle y est bien chez elle; je l'ai fait, sans qu'aucune autorité constituée puisse légitimement se plaindre de prétendus empiètements, sans qu'aucune pensée véritablement libre doive m'accuser de l'entraîner hors de l'argumentation philosophique. Je me suis placé là où les discussions, quelque vives qu'elles soient, demeurent sereines et pacifiques. J'ai entrepris, pour extraire du catholicisme tout l'élément rationnel qu'il contient, ce que l'Allemagne a tenté depuis longtemps et tente encore pour les formes protestantes dont la philosophie, il est vrai, était plus aisée à dégager.

Malgré des apparences peut-être contraires, j'apporte donc, dans mon étude de *l'Action*, un dessein de conquête et de paix; — de paix, car les débats scientifiques ont le salutaire effet de changer les ennemis qui se méconnaissent en adversaires qui se comprennent et se tolèrent, qui s'estiment et qui s'aiment, parce que toute discussion digne de ce nom transforme les passions aveugles en idées qui, s'éclairant peu à peu, s'accordent en dépit d'oppositions reconnues; — un dessein de conquête, non contre la raison, mais pour elle, puisque j'essaye de lui restituer ce que, en des sens opposés, le fanatisme a également tort de lui soustraire, ou puisque, pour mieux dire, je tâche d'introduire le rationalisme en ce qu'il niait et en ce qui le niait. Mais comment est-ce possible? Le malaisé, c'est de fixer la relation de l'ordre de la connaissance avec ce qui le dépasse, sans abuser ni du connu ni de l'inconnaissable, sans positivisme et sans mysticisme. C'est cette relation que j'ai été conduit à définir comme elle ne l'avait, il me semble, jamais encore été explicitement.

Plaçant au-dessus de l'ordre de la nature et de la raison l'ordre de la grâce, le Christianisme avait fortement pénétré les consciences de cette conviction que l'homme ne peut trouver, en soi et par soi, toute la vérité nécessaire à la vie. Pour la scolastique, les deux ordres, subordonnés en une hiérarchie ascendante, se superposaient en se touchant, mais en restant extérieurs l'un à l'autre : ainsi, au point de départ de la pensée moderne, il semble qu'en l'homme convergent deux courants, issus d'origines médiatement différentes, et mêlant leurs eaux sans les confondre. Mais, au regard de la philosophie renaissante, ce dualisme même devait naturellement apparaître moins comme une solution que comme l'énoncé d'un problème.

Repoussant l'idée de toute préparation rationnelle à la foi, le protestantisme commença par faire sol ras de tout l'édifice de la raison et de la liberté, sauf à le relever seul ensuite, dans son intégrité et son indépendance, sans qu'on y vît désormais le soubassement d'un monde plus haut : à ses yeux, d'abord, les deux ordres sont juxtaposés, en attendant qu'au nom du premier l'on tente d'exclure radicalement le second. Mais il a été et il est impossible de s'en tenir à cette négation totale. Et c'est dans l'ordre seul conservé, qu'on a, depuis, retrouvé le besoin de l'autre; et c'est en ce sens que « la notion d'immanence est la base et la condition même de toute philosophie ». Voici donc, à présent, une tendance dominante, c'est de considérer que la vie et la pensée, la croyance et la science se déroulent parallèlement en deux séries incommunicables, mais telles pourtant que, dans ce qu'on sait, l'on puise encore les éléments d'une critique de ce qu'on ne sait pas. La connaissance, à elle seule, dit-on, ne nous manifeste, en fin de compte, que le mystère où nous plongeons; elle nous réduirait à l'immobilité, comme ces voyageurs qu'on nous montre, dans la nuit, sur une rive inconnue, attendant toujours une aube qui ne se lève jamais; mais, par la pratique de la vie, ajoute-t-on, il nous est donné de pénétrer dans ce mystère, nous nous y mouvons, il est nous-même. — Eh bien, entre la croyance et la science, il m'a paru qu'il y a un point de jonction perpétuelle, c'est l'action : en elle, les deux ordres qu'on avait superposés, juxtaposés, opposés, se composent et se compénètrent. En faisant voir comment les vérités les plus positives sont extraites de l'action, je me prépare à extraire de l'action les vérités en apparence transcendantes qui y sont impliquées; je le fais, sans être infidèle « au rationalisme moderne qui voit dans la notion d'immanence la condition de toute doctrine philosophique »; c'est là mon point de départ, c'est ma méthode, c'est l'esprit de ma conclusion; il ne s'agit donc pas d'une réaction ni d'une simple transposition, mais d'une extension nouvelle de ce rationalisme même et d'une synthèse formée à l'aide d'éléments qu'il n'avait pas encore assimilés.

D'une part, en effet, la connaissance, dans toute l'étendue de la série, est un dérivé de l'action où elle trouve sa justification et sa réalité. D'autre part, notre action humaine enveloppe tous ces besoins religieux qu'on nous présentait comme extérieurs à nous ou comme chimériques : ils rentrent dans la morale naturelle elle-même dont la notion n'est pas complète si l'on ne va, semble-t-il, jusqu'où je suis allé ; je n'ai point cru la restreindre ou la compromettre, mais l'élargir et la développer. Simplement en suivant l'évolution continue de nos exigences rationnelles, j'arrive donc à faire jaillir de la conscience, au dedans, ce qui paraissait, à l'origine de ce mouvement, imposé à la conscience, du dehors. Sans doute ce que l'homme pense et fait n'est jamais qu'une portion de ce qui se fait en lui; mais cette portion est coextensive au tout : voilà pourquoi il m'est possible d'étudier ce qui semble dépasser le rôle propre de l'homme, sans sortir du rôle de la philosophie, parce que je ne sors pas de notre action humaine. En s'appliquant à l'action, la raison découvre plus qu'en s'appliquant à la raison même, sans cesser d'être rationnelle. Et si je parle du surnaturel, c'est encore un cri de la nature, un appel de la conscience morale et une requête de la pensée, que je fais entendre.

Ce n'est donc pas en repoussant, c'est en développant le rationalisme, en employant sa méthode, en acceptant son esprit d'audace et de sincérité qu'on parvient à réintégrer, dans une unité supérieure, le dualisme initial de la pensée moderne. Mais à quelles conditions et sous quelles réserves ? le voici ; car, dans ce mouvement d'évolution progressive qui finit par renouveler toutes les données initiales, le cercle ne se ferme pas comme il s'est ouvert. Puisque c'est dans notre action même que se découvre le besoin du surnaturel, ce surnaturel même garde, au regard du philosophe, le caractère d'immanence qui seul nous permet de le saisir en nous sous son aspect naturel. Au moment où nous reconnaissons que pour être ce que nous voulons qu'il soit il doit venir d'une source autre que nous, cet aveu ne préjuge en rien, par l'affirmation immanente du transcendant, la réalité transcendante des vérités immanentes : distinction radicale, seule capable d'assurer la mutuelle indépendance des deux ordres, et d'ailleurs conforme à la lettre même du dogme qui maintient la pleine initiative et la pure libéralité de l'auteur de la grâce. Formellement identique à la foi objective, la foi subjective est tout entière livrée à la critique rationnelle, sans que la première puisse être atteinte dans son fond. Vraies ou fausses en soi, les conceptions religieuses, si arrêtées et si précises dans la conscience d'un catholique, sont en effet pour nous des phénomènes positifs dont il faut épuiser le sens : il est essentiel d'en considérer la genèse dans les esprits où elles apparaissent et où elles supportent l'examen critique; car c'est une illusion vieillie d'estimer qu'il n'y a, en elles, rien de profond, rien qui demande à être analysé et expliqué. Quoi qu'on ait pu

dire, ce ne sont point là des questions tranchées à jamais : où l'on n'a voulu voir que formalisme étroit, effusions sentimentales ou dégénérescence du sens religieux, il faut chercher une suite intégrée d'états définis; et c'est sur la rigueur scientifique de cet enchaînement que doit porter la discussion.

J'ai donc tâché de ressaisir, le plus profondément possible, le lien naturel de nécessité qui rattache les croyances et les pratiques les plus précises au déterminisme total des idées et des sentiments, sans avoir le moins du monde à en affirmer la vérité intrinsèque. Comme il s'agit simplement de décrire et d'ajuster tous les aspects du phénomène universel, j'ai appliqué ici même la méthode du rationalisme, en retirant d'elle ce qu'elle a de prétentions ontologiques. Ainsi l'étude de l'action religieuse reste toute scientifique, parce qu'elle demeure pur phénoménisme. Il serait étrange en effet de penser résoudre le problème de la vie sans réserver à la vie même ce qu'elle apporte d'incommunicable enseignement. Et puisque c'est dans la pratique effective, non dans la science de la pratique, que tout se tranche, il en résulte, pour le bien de la science et dans l'intérêt de la paix intellectuelle, que, supprimant du même coup les questions de dogme et les questions de personne, l'on peut mettre le principe de toute division violente à l'abri des contacts irritants, dans le secret inviolable des consciences.

Le problème qu'il semblait presque impossible, non seulement de résoudre, mais même de comprendre, paraît donc susceptible de solution : il devient praticable de discuter librement toutes les questions qui intéressent la religion la plus positive, sans qu'on la mette en cause ni pour se prononcer sur ce qu'elle offre ni pour usurper ce qu'elle se réserve. Et c'est là peut-être rendre un service égal à ceux qui l'attaquent et à ceux qui la défendent, s'il est vrai que la paix des esprits soit un bien et que ce bien soit au prix d'une probité intransigeante qui ne recule devant aucune question, parce qu'elle les aborde toutes avec un même respect. Introduire dans le champ de la critique rationnelle ce qu'on en avait exclu; conférer à la raison ses droits absolus sur cette conquête, sans dépouiller la foi positive d'aucun des privilèges auxquels elle prétend; trouver un terrain commun où croyants et incroyants soient également à l'aise pour traiter, sans passion, des grands intérêts qui les passionnent, c'est là mon dessein. Et cette paix souhaitée n'est pas simplement provisoire comme une concession temporaire, elle ne tient pas au seul point de départ ou à la seule méthode de l'investigation; elle survit à la diversité même des conclusions que prépare une critique indépendante; elle continue à unir tous les hommes qui, sûrs de leur conscience, sont sûrs de ne blesser aucune conscience sincère; elle permet à nos sympathies d'aller aux adversaires qui gardent une générosité vraie dans le refus qu'ils font de vérités auxquelles nous croyons et qui, en semblant les méconnaître, ne cessent pas d'y participer invisiblement.

MAURICE BLONDEL.

NÉCROLOGIE

Nous apprenons la mort, à Berlin, du professeur Michelet, âgé de quatre-vingt-douze ans. Le professeur Michelet, qui était d'origine française, établit sa réputation par un système de morale philosophique et trois ouvrages sur Aristote : à la suite du concours, ouvert en 1836, par l'Académie des sciences morales, sur la Métaphysique d'Aristote, Michelet reçut le prix *ex æquo* avec M. Ravaisson. De 1832 à 1842, il collabora à l'édition des ouvrages de Hegel. Par la méthode, par l'esprit de son enseignement, il se rattachait étroitement à la philosophie hégélienne. Citons parmi ses plus importants ouvrages des leçons sur « la Personnalité divine », sur « l'Immortalité de l'âme » sur « la Personnalité éternelle de l'Esprit », son « Histoire de l'humanité dans son développement depuis 1775 », son « Droit naturel », et « le Système de la philosophie comme science exacte ». L'autorité de sa parole, le respect qui s'attachait à son âge avaient fait de Michelet une sorte de patriarche philosophique, et son jubilé universitaire avait, tout récemment, été célébré à Berlin avec solennité.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE MARS 1894)

LIVRES NOUVEAUX

Les rapports de la musique et de la poésie considérés au point de vue de l'expression, par JULES COMBARIEU, agrégé et docteur ès lettres. Alcan, 1894.

Écrivain élégant, très renseigné sur la littérature de l'esthétique, et, ce qui vaut mieux, sur l'art lui-même, M. Combarieu s'est attaché d'abord, s'est attaché surtout à mettre en lumière la différence profonde, le contraste même qui sépare le langage musical et le langage poétique. L'expression musicale, tour à tour subjective, descriptive, symbolique, est empruntée à la matière des sons, c'est la mise en œuvre des éléments fournis par la nature; l'expression poétique, au contraire, procéderait de la pensée abstraite qui donne aux mots leur valeur, au rythme son caractère. L'union de la musique et de la poésie ne doit donc être ni fusion ni confusion; le devoir de l'artiste est de maintenir à chacune son rôle distinct, de les « continuer » et de les compléter l'une par l'autre; en un mot, c'est de Berlioz qu'il faut s'inspirer, et de Rossini qu'il faut se défier. On ne peut qu'approuver une telle conclusion; mais, si le drame lyrique, quelque forme qu'il revête, n'est jamais qu'un compromis entre deux modes d'expression si radicalement hétérogènes, sera-t-il jamais autre chose qu'une forme d'art bâtarde, et nécessairement provisoire? Loin de lever ce doute, la thèse de M. Combarieu semble singulièrement faite pour l'augmenter, résultat inattendu pour le lecteur, mais dont l'auteur sera le dernier sans doute à s'étonner.

L'argument de saint Anselme. *Étude philosophique*, par le père RAGEY, mariste. Delhomme et Briguet, Paris et Lyon.

Dans cette étude, qui gagnerait à être moins divisée et mieux ordonnée, l'auteur, admirateur passionné du grand docteur, auquel il a déjà consacré cinq publications, essaie d'abord de restituer l'argumentation scolastique, dégagée des altérations qu'y ont introduites successivement les cartésiens et les historiens éclectiques. Mais, une fois en possession de son précieux syllogisme, le P. Ragey hésite à le justifier complètement, et nous confesse avec une remarquable sincérité son embarras en face des critiques de Kant, « esprit audacieux et dévoyé, mais doué d'une extraordinaire puissance et d'une étonnante pénétration ». *Fides non invenit intellectum;* de sorte qu'il n'y aurait pas besoin de beaucoup presser cette apologie de saint Anselme pour la tourner à la gloire de Gaunilon.

De concursu divino scholastici quid senserint, par l'abbé CH. URBAIN, docteur ès lettres. Paris, Thorin, 1894.

Dans cette intéressante thèse de doctorat, M. l'abbé Urbain passe en revue les principales solutions données par la philosophie scolastique au problème du libre arbitre et du concours divin. Il repousse la théorie de saint Thomas qui admet un concours antérieur (*concursus prævius*) de Dieu avec la créature dans chaque action particulière (c'est ce qu'on appelle la prémotion physique); il repousse également les théories, d'ailleurs distinctes, des Scotistes et des Molinistes, selon lesquels il y a *concours simultané* de Dieu avec la créature (l'action étant simultanément voulue par le créateur et par le libre arbitre de l'être créé); — et il adopte la théorie de Durand, philosophe du XIIIe siècle (*sententiæ Durandi*), selon laquelle le concours de Dieu est un concours médiat : Dieu est cause des effets de la volonté libre en ce sens qu'il est cause de leur cause. Solution originale, tout à fait isolée au temps où elle parut, mais qui s'est trouvée justifiée

selon M. l'abbé Urbain, par les progrès de la philosophie moderne, et l'approfondissement de la notion de la substance conçue, depuis Leibniz et Maine de Biran, comme une force active, douée de spontanéité interne. — Ce petit livre, où l'exposition des doctrines est très claire et soutenue par des textes nombreux, intéressera le lecteur désireux d'étudier les méthodes et le point de vue général de la philosophie scolastique.

Essais et Études, par E. de Laveleye, 1re série, 1861-1875. 1 vol. in-8, Alcan, Paris, 1894.

M. de Laveleye mérite la dénomination de philosophe, si tout esprit généralisateur est, par là même, un esprit philosophique. D'ailleurs les problèmes agités ici : rapports de la société laïque et de l'Eglise, conflit du cléricalisme et du libéralisme, sont aussi vivants aujourd'hui qu'il y a vingt ou trente ans, lorsque paraissaient, dans des Revues de France ou d'Angleterre, les articles réunis dans le présent volume. On trouvera, dans ces Études, mainte occasion d'étudier ce que nous appellerons volontiers le raisonnement sociologique. Il y a une supériorité incontestable, et croissante, des races protestantes sur les races catholiques; donc il faut être protestant, non pas tant pour des raisons doctrinales que par « raison d'état ». L'absence de partis politiques tranchés (notamment en Italie) nuit au fonctionnement d'un bon régime parlementaire; donc il faut constituer des partis. Mais ces partis, seront-ce de simples *factions*, sans principes? Alors la force des choses seule, non la volonté d'un sociologue peut les produire. Ou bien seront-ce des *écoles* défendant une doctrine ou une théorie? Alors rien ne garantit plus contre cet émiettement des partis, que l'on se proposait d'éviter. Que valent ces raisonnements? que vaut d'une façon générale la thèse libérale développé dans ce livre? M. de Laveleye, en historien sincère (voir notamment *une leçon de droit public* à Louvain) ne se dissimule pas les difficultés que rencontre le libéralisme dans sa lutte contre tous les dogmatismes. Le livre est d'une lecture utile, et qui fait réfléchir.

Le haut Enseignement historique et philologique en France, par M. G. Paris, membre de l'Institut. 1 brochure in-18, Paris, Welter, 1894.

Dans cette brochure, d'une lecture facile, dont le ton, souvent mélancolique, est celui d'une causerie très libre, M. G. Pâris aborde à peu près toutes les questions relatives à l'organisation de l'enseignement supérieur, et même de l'enseignement secondaire, en France. Adoptant plusieurs lieux communs mis en circulation par Taine, il n'épargne les épigrammes et les duretés ni à l'esprit jacobin, ni à l'esprit napoléonien, ni d'une façon générale à l'esprit de réforme systématique et de réglementation administrative. Mais faut-il croire que tout homme né français est, quoi qu'il en ait, congénitalement un révolutionnaire? M. G. Pâris, déplorant la faiblesse de l'enseignement supérieur français, remonte à la source du mal. Il constate que, dans les lycées, l'enseignement du grec est mourant, l'enseignement du latin, gravement atteint; au contraire, la classe de philosophie est très vivante (M. Pâris parle de « cette classe de philosophie qui souvent inspire aux jeunes gens un réel enthousiasme et ouvre de larges portes dans leur esprit »). D'où la conclusion inattendue autant que révolutionnaire : pour ressusciter le mourant, pour sauver le malade, il faut tuer le vif. Suit un plan, tout à fait napoléonien, de réorganisation intégrale de l'enseignement : l'enseignement secondaire, sans classe de philosophie, prolongé jusqu'à la vingtième année, date de l'entrée au régiment; puis, au sortir de la caserne, trois années d'un enseignement philologique supérieur, la philosophie y trouvant place comme matière facultative, au même titre que l'anglais ou l'allemand, par exemple; enfin l'obligation de recevoir un diplôme à l'école philologique des hautes Études, pour quiconque se destine au professorat. Mais quelles raisons apporte-t-on pour justifier une aussi profonde révolution? « La suppression de la philosophie, dont la place est à la Faculté (une place bien maigre, en vérité), est réclamée par les meilleurs esprits. » Est-ce une définition? Et celui-là sera-t-il réputé un « bon esprit » qui demandera l'abolition de la classe de philosophie? On allègue la décadence des études littéraires. Veut-on en rendre responsables les professeurs de philosophie? Plusieurs fois il leur est arrivé de défendre, contre tels ou tels de leurs collègues de lettres, la cause de la culture classique. Pourquoi, par une déclaration de guerre que, peut-être, le simple désir du changement justifie, vouloir transformer en ennemis des alliés naturels?

Arnoldi Geulincx Antverpiensis opera philosophica *recognovit* J.-P.-N. Land, *sumptibus providerunt sortis spinozanæ curatores*, 3 vol. in-8, 1891-1893. Nijhoff, la Haye.

Geulincx doit être bientôt, en Hollande et en France même, l'objet de travaux importants dont il nous convient d'attendre la publication pour faire connaître à nos lecteurs un penseur qui était demeuré ignoré après sa mort comme il avait été méconnu de son vivant. Mais pour mesurer dès aujourd'hui le service que nous rend l'édition magistrale de M. Land, il suffit de rappeler qu'auparavant nous n'avions en France à notre disposition pour l'étude de Geulincx, qui est le complément indispensable de toute connaissance sérieuse du mouvement cartésien, que de très rares exemplaires de l'*Éthique* et, avec la *Physique*, un abrégé de la *Metaphysica vera* qu'il fallait découvrir dans les œuvres et sous le nom de son disciple dévoué, Bontekoë. M. Land nous donne tout cela, l'*Éthique*, qui reste toujours l'œuvre la plus précieuse, et la plus attrayante aussi de Geulincx, avec les petits traités qui la commentent, la *Physica vera*, la *Physica falsa*, qui n'avait jamais été publiée, les deux Métaphysiques; en outre, deux opuscules inédits viennent compléter la série des œuvres logiques qui, en nous révélant l'état de l'enseignement au XVIIe siècle, nous permettent de mieux apprécier l'activité du professeur et l'originalité du philosophe.

Kritik der Verfassung Deutschlands, von G.-W.-Fr. Hegel, herausg. von Dr G. Mollat, 1 brochure in-18, Fisher, Kassel, 1893, — et : **System der Sittlichkeit,** von G.-W.-Fr. Hegel, herausg. von Dr G. Mollat, 1 brochure in-18, Zickfeldt, Osterwieck, 1893.

Il faut être reconnaissant à M. G. Mollat d'avoir publié ces deux opuscules de Hegel, jusqu'ici inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque royale de Berlin. La « Critique de la constitution de l'Allemagne » a été écrite vers 1801 ou 1802; le « Système de la Morale », en 1802; ces deux ouvrages de la jeunesse de Hegel ne nous étaient connus encore que par les fragments qui se trouvent dans la *Vie de Hegel*, de Rosenkranz, et dans le *Hegel et son temps*, de Haym. La *Revue* consacrera à ces écrits inédits un examen plus approfondi dans un de ses prochains numéros.

History of the Philosophy of History : I. Historical philosophy in France, and French Belgium and Germany, par R. Flint, prof. à l'Univ. d'Édimbourg. 1 vol. in-8 de XXVII-708 pages, Blackwood and Sons, Édimbourg, 1893.

M. Flint reprend, en la développant beaucoup, l'œuvre qu'il avait entreprise il y a vingt ans, et été obligé d'interrompre depuis lors. Étudier les principales tentatives faites en France, en Allemagne, en Angleterre, en Italie, pour réduire en théorie l'histoire du développement de l'humanité, tel est son objet. Le présent volume n'est qu'un premier volume; et, comme tel, il témoigne déjà d'une somme de travail considérable. C'est un grand répertoire de toutes les conceptions philosophiques de l'histoire qui ont été proposées en Orient, en Grèce, à Rome, et en France depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, une place importante étant réservée au XIXe siècle. En même temps, M. Flint est un philosophe qui critique ces différents systèmes à un point de vue idéaliste, d'ailleurs assez mal défini; mais M. Flint nous promet que cette œuvre historique et critique achevée, il apportera sa conception personnelle de la philosophie de l'histoire.

REVUES

Revue Thomiste. — Sous la forme trop brève où nous avons dû les présenter, nos observations relatives à la *Revue Thomiste* ont laissé subsister quelque équivoque dans l'esprit de notre confrère; elles ont d'ailleurs été accueillies avec trop de bonne grâce pour que nous ne nous fassions pas un devoir de chercher à dissiper cette équivoque. Nous n'avons nullement prétendu imposer à la *Revue Thomiste* d'être une revue spéciale et philosophique, nous n'avons aucun droit à lui dicter un programme et à lui fixer un cadre; d'autre part, nous reconnaissons avec plaisir que, conformément au vœu que nous exprimions, les derniers numéros marquent une préoccupation plus directe des questions actuelles, et nous signalerons à nos lecteurs, selon notre habitude, la suite des articles du P. Gardeil sur l'évolution, une étude sur M. Taine, remarquable par l'enthousiasme avec lequel l'auteur, le P. Janvier, célèbre l'écrivain et l'homme, un bulletin social où Le Play apparaît comme le continuateur, en somme inattendu, de saint Thomas, une

analyse de la dernière encyclique du pape sur les études bibliques, etc. Mais, s'il est vrai qu'une *Revue* doit toujours penser à ses adversaires et les traiter comme s'ils étaient destinés à devenir ses amis, ce que nous continuons de demander à la direction de la *Revue Thomiste*, c'est de nous donner une exposition de la philosophie thomiste, complètement débarrassée dans sa forme des citations et des autorités, qui soit faite pour l'esprit uniquement et qui retrace la marche intérieure de l'esprit. Car la philosophie — nous nous excusons d'avoir à le répéter — se définit, non par sa matière, mais par sa méthode. Ce qui n'est pas conforme à la méthode, ce qui ne s'appuie pas sur une analyse de l'activité intellectuelle, est pour nous quelque chose d'autre que de la philosophie, non pas *inférieur*, mais *différent*, et ne devrait pas, en toute rigueur, être appelé du même nom. Telle est l'origine, malheureusement profonde, de nos divergences, qui explique à son tour la diversité de nos jugements. Aux yeux du P. Sertillanges, par exemple, M. Remacle « se condamne à de monumentales folies », tout simplement parce que notre collaborateur tente l'application intégrale de cette méthode philosophique que nous avons rappelée. Quant à nous, si nous avons dit que la distinction de l'*être entitatif* et de l'*être intentionnel* ne suffirait pas à sauver M. Boutroux du subjectivisme qu'on lui attribue, c'est que cette distinction perd tout ce qu'elle peut avoir de sens pour qui a soumis son esprit à la discipline de la critique, et l'on ne nous reprochera pas de l'avoir dit sans preuves, si l'on entend par là qu'il eût fallu analyser l'œuvre de saint Thomas, et celle de Kant. De même, c'est tout saint Thomas et tout Leibniz, à la suite de tout Aristote, qu'il faudrait citer pour répondre à la question que pose le P. Gardeil : Est-ce saint Thomas, est-ce Leibniz qui est le vrai commentateur d'Aristote? Nous reculons, d'autant plus que cela ne prouverait rien : nous avons trop de foi dans l'esprit pour nous confier aux textes; un mot grec, même accompagné de ses traductions latines, n'a de sens que par le concept qu'on s'en forme, et il semble bien difficile qu'un même mot puisse être associé à un même concept chez un naturaliste comme Aristote qui a toujours devant les yeux les êtres vivants, qui cherche à saisir et à définir les phénomènes de la vie, et chez un théologien comme saint Thomas qui sous-entend partout l'idée de création mystérieuse et de pouvoir transcendant.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (année 1893).

Les écrits sur Kant et sur la théorie kantienne de la connaissance ne se comptent plus en Allemagne. Déjà du temps de Schiller, les commentateurs du philosophe de Kœnigsberg étaient si nombreux qu'ils s'étaient attiré de la part du poète la boutade connue : « Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun! » Que dirait Schiller aujourd'hui?

Comme toujours, la revue de philosophie et de critique philosophique, fidèle à la tradition à elle léguée par son illustre fondateur Fichte, contribue pour une part importante à cette intarissable production. Comme toujours, aussi, les articles qu'elle publie se distinguent par leur valeur métaphysique et la consciencieuse érudition de leurs auteurs. Mais il ne s'y rencontre rien de bien nouveau.

Une étude de R. Schellwien sur le *concept d'expérience* et son rôle chez Hume et Kant mérite, toutefois, de fixer l'attention. Ces philosophes sont partis du concept d'expérience sans le définir, et tous deux ont abouti à des contradictions. Il est tout aussi impossible d'affirmer sans contradiction l'existence de formes pures de la réceptivité que d'opposer absolument la raison à la sensibilité, la connaissance rationnelle à l'expérience sensible. Hume et Kant ont méconnu le vrai caractère de la connaissance, son développement continu en tant que processus vivant. L'expérience se retrouve à toute époque du développement de la conscience, elle est une phase toujours actuelle de ce processus. Si la connaissance est une forme de la vie, il en résulte qu'aucune théorie la concernant ne saurait se passer du concept de volonté. Je me connais comme volonté et je sais que je ne puis rien connaître sans la volonté. Mais, dans l'expérience sensible, il semble que la volonté ne joue aucun rôle, et, à vrai dire, je n'en ai point conscience. Cependant, l'activité créatrice de la volonté, au sens métaphysique de puissance vitale fondamentale (Lebensgrundmacht, Lebensurmacht), ne peut pas ne pas s'exercer dans l'expérience, de même qu'elle agit dans les autres périodes du développement de la conscience. Il faut donc que la volonté y soit à l'état latent, et c'est par l'acte d'affranchissement qui consiste à s'y reconnaître et à s'y discerner qu'elle pose

en fait la détermination de l'expérience comme sa propre détermination.

M. Schellwien essaie ainsi de revivifier la théorie de la connaissance, figée et cristallisée chez Kant, en y infusant le vitalisme ou le dynamisme d'une psychologie plus conforme aux faits. L'entreprise n'est pas nouvelle. En France, durant ces vingt dernières années, elle a donné lieu à des œuvres qui ont fait époque. Au surplus, pour qu'elle réussît, il ne faudrait pas, comme M. Schellwien, conserver l'ancienne terminologie, ni s'en tenir aux vues kantiennes sur l'espace et le temps comme formes analogues de la sensibilité.

Des *aphorismes* d'Otto Liebmann nous donnent un bon résumé de psychologie moderne : courtes analyses et discussions des principes de la psycho-physique, de la doctrine de l'association, du problème du moi, etc. A propos d'Herbart, l'auteur pense que la psychologie associationiste lui doit à peu près tout et que ce que les Anglais et les Français ont écrit sur ce sujet ne doit pas entrer en ligne de compte à côté de la statique et de la mécanique des représentations. Nous nous permettrons de ne pas être de son avis, surtout en ce qui touche les compatriotes de Bain et des deux Mill.

La morale, enfin, est représentée par un article de Ed. de Hartmann, dans lequel ce philosophe cherche à réunir les trois points de vue exclusifs du naturalisme. Le problème de la responsabilité demeure insoluble si l'on s'en tient à l'une quelconque de ces doctrines. Mais si on les concilie dans l'unité supérieure d'une métaphysique plus conséquente, d'un panthéisme tel que le *monisme* concret, on arrive à une conception de la responsabilité qui ne laisse rien à désirer.

Idées intéressantes et fécondes, déjà développées par l'auteur dans des ouvrages précédents, en particulier, dans sa *Phénoménologie de la conscience morale*, mais idées qui demanderaient une longue discussion et que nous nous contenterons aujourd'hui de signaler au lecteur.

Archiv für Geschichte der Philosophie, Band VI. — Le sixième volume de l'*Archiv* contient surtout des études relatives à des points spéciaux de l'histoire de la philosophie. Pourtant, M. W. Bender dans trois articles intitulés *Metaphysik und Asketik*, parcourt toute l'histoire de la pensée pour montrer que le développement de la métaphysique a toujours amené celui de la morale ascétique, et réciproquement, tandis que l'histoire de la morale naturaliste est liée à l'histoire de la science positive. Pour soutenir sa thèse, l'auteur doit expliquer pourquoi des traces de morale naturaliste se rencontrent dans la philosophie grecque et même dans la théologie du moyen âge. C'est, selon lui, qu'il faut distinguer deux philosophies dans le système de Platon, dans celui des stoïciens, dans celui des scolastiques ; il faut y distinguer une métaphysique et une science : dès lors, il peut exister à la fois une morale ascétique et une morale naturaliste. Cette méthode, qui brise arbitrairement l'unité des systèmes, semble artificielle : s'il y a dans la morale platonicienne ou stoïcienne des germes d'une morale naturaliste, ils s'expliquent par la métaphysique même de Platon ou de Zénon. Quant à la dualité de la morale scolastique, elle a sa raison dans le double caractère des penseurs du moyen âge : théologiens, ils doivent professer une morale ascétique; aristotéliciens, ils peuvent enseigner une morale naturaliste. Il est étonnant que H. Bender, dans cette revue des morales métaphysiques, omette celle du fondateur de la métaphysique : peut-être la morale naturaliste d'Aristote l'eût-elle obligé à modifier sa thèse. Bien des réserves, d'ailleurs, devraient être faites sur la plupart des assertions de M. Bender : est-il juste de dire, par exemple, que c'est l'ascétisme de Kant qui l'a ramené à la métaphysique?

Trois articles du recueil sont consacrés à la philosophie grecque. M. Espinas étudie la *philosophie de l'action au Ve siècle*; il constate que les sophistes, déjà avant Platon, distinguent la nature et l'art, la cause nécessaire et la cause volontaire, la τυχὴ et la τέχνη : dès cette époque est faite cette distinction si importante dans la philosophie d'Aristote.

M. Döring (*Die eschatologischen Mythen Plutos*) se demande si les mythes relatifs à la vie future de l'âme sont une simple transcription des croyances pythagoriciennes et n'ont pas d'autres sources, d'ailleurs difficiles à déterminer.

M. Paul Tannery (*Sur un point de la méthode d'Aristote*) cherche à expliquer l'apparente contradiction qui existe entre les passages des Analytiques où Aristote explique le particulier par le général et le passage de la Physique (I. 1) où il dit, au contraire, qu'il faut aller du général au particulier : c'est, selon lui, qu'il y a deux moments dans la méthode d'Aristote :

Aristote va d'abord du particulier concret au général abstrait, mais n'obtient pas ainsi les éléments irréductibles qu'il voulait déterminer; il redescend alors du général abstrait à des particuliers abstraits difficiles à connaître. Cette ingénieuse interprétation demanderait un long examen, car c'est toute la méthode d'Aristote qu'elle met en question.

La philosophie de la Renaissance a donné lieu à deux articles : l'un, de M. Felice Tocco, résume l'*Isagogicon moralis disciplinae di Leonardo Bruni Aretino*, traité aristotélicien où l'on montre l'identité fondamentale des doctrines épicurienne, stoïcienne et péripatéticienne, l'autre, de M. Güttler, relatif à deux dialogues inédits de Jordano Bruno.

Trois travaux sont consacrés à la philosophie du XVIIe siècle. M. W. Dilthey étudie les écoles théologiques et philosophiques qui, à la fin du XVIe siècle, préparent l'affranchissement de la pensée et amènent le système naturel des sciences de l'esprit au XVIIe (*Das Natürliche system des Geisteswissenschaften im 17 Jahrhundert*). La critique des textes sacrés avec les humanistes de la Renaissance et les sociniens, l'exégèse rationaliste, la comparaison des religions (Bodin) sont les principaux moments de cette histoire. L'auteur expose, en outre, les doctrines de Melanchthon (il insiste sur l'influence de Cicéron), de Zwingli et de Calvin.

Un point curieux de l'histoire de la philosophie anglaise est signalé par M. Freudenthal (*Beiträge zur Geschicht der englischen Philosophie*). Il s'agit d'un gentilhomme puritain, lord Brooke, dont les idées, selon l'auteur, feraient prévoir le système de Berkeley. A vrai dire, d'après l'exposition qu'il en donne, elles ressemblent plutôt à celles des néo-platoniciens ou même de Spinoza.

La théorie du jugement de Descartes est exposée avec netteté par M. Seyring. Il distingue dans le jugement quatre termes : la matière du jugement, fournie par l'intelligence, et constituée par les idées et la perception; la forme donnée par la volonté, dont l'action est double : *actus judicandi* (Willensentschluss) et *assensio*, affirmation ou négation (Willensbestimmung). Ces distinctions subtiles sont-elles bien cartésiennes? La perception est déjà une action de la volonté. — Non, selon M. Seyring, une opération. — Mais y a-t-il pour Descartes lieu de distinguer entre action et opération? D'autre part, d'après un texte cité dans l'article même, l'*actus judicandi* ne se distingue pas de l'*assensio*. — Et ce ne sont pas là les seules réserves qu'appelle la division des jugements que l'auteur attribue à Descartes.

Enfin, la philosophie contemporaine est représentée par des articles de M. O. Külpe : *Anfänge und Aussichten der expérimentellen Psychologie*, résumé de l'histoire de la psychologie depuis Herbart jusqu'à Wundt. On peut y remarquer les raisons données par l'auteur du développement tardif de la psychologie scientifique : elle avait besoin pour naître, que la physique et la physiologie eussent fait des progrès. En outre, jusqu'à Kant, et même après lui les facultés inférieures de l'esprit sont négligées, ou, si elles sont étudiées, ce n'est pas en vue d'une psychologie indépendante, mais d'une théorie de la connaissance. L'auteur n'a pas encore indiqué ce qu'il présage pour l'avenir de sa science.

International journal of Ethics (octobre 1852 — janvier 1894).

L'ancien continent étudie les problèmes de morale à un point de vue théorique, sous leur aspect soit métaphysique, soit sociologique. Les revues d'Amérique (International Journal of Ethics; — Monist) se préoccupent davantage des conséquences pratiques des doctrines. Est-ce parce que les philosophes d'outre-mer, faisant partie d'une civilisation plus jeune, ont un sentiment plus vif du champ illimité ouvert par l'avenir au déploiement de l'activité humaine? est-ce parce que, appartenant au monde anglo-saxon, ils ont reçu, de leur éducation protestante, des besoins plus profonds de prédication et d'action?

En tous cas, ces considérations expliquent pourquoi nous éprouvons quelque embarras à parler, comme il conviendrait, de la majeure partie des articles parus dans l'*International Journal of Ethics*; — monographies (études sur le caractère allemand, par MM. Meyer et Pfleiderer, de Berlin), — études historiques (les Romains ont-ils dégénéré? par Mary-E. Case), — chroniques de politique actuelle (les Italiens et la Papauté, par R. Mariano, de Naples), — enfin et surtout, études sur des questions de philanthropie et de charité publique (philantrophie et moralité, par le P. Huntingdon. — Principes et dangers de l'administration de la charité, par Bosan-

quet. — Un aspect de la question des caisses de retraite, par M. Fanelly).

Mais les problèmes théoriques sont également discutés. Citons un curieux article de M. G. Simmel (Comment les imperfections morales peuvent développer des fonctions intellectuelles), suivi d'une réponse de M. Josiah Royce (la connaissance du bien et du mal). C'est l'idée connue d'une opposition fréquente entre le développement intellectuel et le développement moral de l'homme que reprend, avec beaucoup d'ingéniosité dans les exemples et les analyses, M. Simmel; — M. Josiah Royce, transposant la question, se demande comment la connaissance du bien peut supposer la connaissance (et dans une certaine mesure la pratique) du mal; il résout la difficulté en se plaçant au point de vue d'Héraclite, ou plus exactement de Hegel : le réel est un devenir, dans lequel les contraires s'harmonisent.

Citons encore deux études, l'une de M. Sidgwick, l'autre de M. Mackenzie. M. Sidgwick cite les statuts des « sociétés de morale » (*Ethical societies*), et rappelle que l'objet de ces associations est « d'épurer l'idée courante de la justice en la séparant de tout ce qui est en elle purement traditionnel et contradictoire »; et de faire coopérer tous leurs membres à la construction d'une théorie ou d'une science du droit, qui, prenant pour accordée la réalité et la valeur des distinctions morales, expliquera leur origine mentale et sociale et les reliera en un système logique d'idées. Comment des philosophes et des non-philosophes peuvent-ils collaborer à cette œuvre? Quelle doit être, dans une théorie morale, la part de la réflexion philosophique et du sens commun de l'humanité? C'est ce qu'essaie de déterminer, sans se dissimuler aucune des difficultés du problème, M. Sidgwick. Avec une sincérité égale, M. Mackenzie se demande « quelle relation existe entre la science des mœurs (Ethics) et la morale ». Il y a, semble-t-il, opposition absolue entre le moraliste qui étudie les faits moraux, sans préoccupation pratique, comme des vérités mathématiques ou des faits naturels, et le moraliste qui propose aux hommes un idéal de conduite, en désaccord et souvent en contradiction avec les faits. L'opposition cesse, selon M. Mackenzie, si l'on se place au point de vue d'Aristote et de Hegel, si l'on conçoit l'idéal moral non comme l'idéal formel et abstrait de Kant, mais comme étant au fond identique au réel; alors l'objet spéculatif des études du moraliste et la fin pratique de sa vie sont réconciliés : la découverte de cette identité est le but commun de la science des mœurs et de la vie morale.

Ces deux articles sont des reproductions de discours prononcés le premier à Londres, le second à Chicago, devant des *Ethical societies*. C'est avec intérêt que nous suivrons le progrès de l'*International Journal of Ethics* et que nous y verrons le reflet du développement de ces curieuses associations morales, dont le succès a été si réel, mais aussi la fortune si diverse, en Angleterre, en Amérique et même en Allemagne : là, simples réunions académiques où l'on discute — ici, associations de bienfaisance, de secours aux pauvres et d'éducation populaire.

Philosophisches Jahrbuch (année 1893). — Le Philosophisches Jahrbuch continue, sous la direction de M. Constant Gutberlet, sa lutte contre le scepticisme, avec lequel il paraît encore, parfois, confondre l'idéalisme, contre le matérialisme et d'une façon générale contre toutes les formes de l'athéisme. C'est ainsi que M. Th. Isenkrahe établit contre les idéalistes et les sceptiques, l'objectivité et la certitude de la connaissance. M. Franz Schmidt, revenant aux divisions scholastiques, définit les droits respectifs de la vérité logique, de la vérité morale, et de la vérité métaphysique. M. Pohle, professeur à Washington, dans un article sur la métaphysique des mathématiques, se plaint qu'on ne veuille voir en celles-ci que des chimères du cerveau, et démontre, contre les idéalistes, d'une part, la réalité d'un infiniment petit, indépendant de l'entendement qui le connaît, d'autre part, sa détermination actuelle. Dans des articles sur la conception de la philosophie et le plan fondamental des sciences, MM. Uebinger et Bahlmann s'efforcent de concilier les exigences de l'esprit moderne avec celles de l'aristotélisme et de la théologie; la philosophie est, pour M. Bahlmann, la science de Dieu et des créatures, pour Uebinger, la science de l'esprit humain, fini, dans son développement, et de l'esprit infini, de l'esprit divin. M. Pfeifer prouve que les miracles ne contredisent pas les lois naturelles. M. Beda Adlhoch reproche à Herder d'avoir fait trop petite, dans la philosophie de l'histoire, la part du christia-

nisme et des philosophes chrétiens. Enfin M. Gutberlet lui-même, dans un article sur Paulsen, défend contre les objections de celui-ci les conceptions chrétiennes. Le véritable anthropomorphisme, selon lui, est ce panthéisme et ce panpsychisme qui voit partout des volontés et des âmes, non le christianisme, dont l'idée de Dieu est tout justement le contraire de l'anthropomorphisme. Le Philosophisches Jahrbuch est, on le voit, une revue dans laquelle les questions philosophiques sont abordées surtout sous leur forme théologique.

Rivista italiana de Filosofia (année 1893). — Ce sont les problèmes de psychologie qui semblent surtout à l'ordre du jour en Italie; témoin les articles de M. Mantovani, sur *la Psychologie comme science expérimentale* (mai-juin), — de M. Marchesini, sur *le Dynamisme psychologique* (juil.-août), et surtout l'intéressante étude de M. de Sarlo : *les Théories modernes sur la psychologie de la suggestion* (sept.-oct.).

M. de Sarlo distingue trois hypothèses principales sur les phénomènes de suggestion : la première, proposée par MM. Janet, Myers, etc., est celle de la désagrégation mentale, de l'automatisme psychologique : certaines représentations continuent à agir, sans être intégrées avec les autres éléments de la conscience. — Cette théorie, selon M. de Sarlo, a le tort de ne rien dire sur la nature du pouvoir organisateur qui opère la synthèse. — Toute différente est la théorie de Wundt, qui explique les phénomènes de suggestion par l'association des idées, mais en y ajoutant un « rétrécissement simultané du champ de la conscience aux seules représentations éveillées par l'association elle-même ». — Mais, dit M. de Sarlo, cette théorie repose sur de pures hypothèses physiologiques : elle néglige, de plus, absolument, le fait de l'existence simultanée de plusieurs consciences, qui peuvent s'envelopper tout en s'apparaissant mutuellement comme étrangères les unes aux autres. — Reste la théorie de MM. Féré, Binet, Schmidkunz, dans laquelle tout s'explique par l'énergie propre des états de conscience, livrés à eux-mêmes dans les cas morbides où le pouvoir logique de l'esprit s'affaiblit ou s'annihile. — Mais d'abord, demande l'auteur, y a-t-il une mesure de l'intensité comparée de deux sensations? Et puis l'état hypnotique correspond-il à une surexcitation de nos sensations, qui, laissées à elles-mêmes, seraient plus fortes qu'à l'état normal, — et non plutôt à un état général de faiblesse psychologique. — Venant ensuite à ses conclusions personnelles, l'auteur adopte, en somme, la thèse de M. Janet, mais en insistant sur l'activité psychologique originale dont témoignent les faits d'hypnotisme; la « suggestion » n'en est que l'occasion, ils prouvent en quelque sorte la réalité de la spontanéité kantienne.

Dans le n° de mars-avril, nous trouvons une sérieuse discussion de M. Bonatelli sur *le jugement négatif*. L'auteur établit contre Sigwart et Benno Erdmann, qu'il ne sert de rien, pour expliquer le jugement négatif, d'en faire un jugement indirect, une réflexion sur un jugement antérieur positif (par exemple, S n'est pas P supposerait un jugement positif : S est P, nié à la réflexion) : car, pour devenir indirect, le jugement n'en resterait pas moins négatif; et il faudrait alors, pour être logique, dire que ce jugement indirect est encore une réflexion sur un jugement positif, par suite qu'il est indirect au second degré; et ainsi de suite à l'infini (S est P est faux = [S est P] est vrai] est faux, etc., etc.). Le jugement négatif est aussi réel et primitif que le jugement positif, et la contradiction qui semble s'ensuivre, avec la définition du jugement comme de la synthèse de deux termes, disparaît si l'on remarque que le jugement est une synthèse psychologique. Au point de vue psychologique, une négation est encore une synthèse : elle unit, en prononçant leur incompatibilité même, deux termes différents dans un même acte de pensée.

Signalons encore, outre une étude de M. Dandolo, *Sur la théorie de la Mémoire chez les Cartésiens*, — un article de M. Alfonso *Sur le spectre d'Hamlet*, et un *Essai sur le Mysticisme*, dans lequel M. Faggi ébauche une théorie du bonheur, un article d'ensemble sur un philosophe peu connu jusqu'ici non seulement en France, mais en Italie même, qui n'écrivit qu'en latin, Pietro Ceretti, hegelien dissident : c'est une philosophie de la nature qu'il prétendait construire, à la manière du philosophe allemand, mais en substituant à l'idée la conscience. Que signifie cette substitution, et comment se développe la déduction universelle de Ceretti? c'est ce que l'on ne peut guère comprendre à travers la rapide analyse de M. Valdarnini, mais ce qu'elle suffit pourtant à nous faire désirer de connaître (mai-juin).

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE MAI 1894)

NÉCROLOGIE

Jules Lagneau.

Nous apprenons la mort de M. Jules Lagneau, professeur de philosophie au lycée Michelet. Tous les amis de la vraie philosophie doivent s'unir à sa famille et à ses élèves pour déplorer cette mort prématurée. Sans avoir rien publié, Jules Lagneau était déjà chef d'école; déjà, dans l'esprit et le cœur de ses disciples et de leurs amis, s'ajoutait, à la vénération que la sainteté de sa vie inspirait à tous, l'admiration enthousiaste que commandait un véritable génie philosophique. Sa modestie n'a jamais désiré plus que cette gloire cachée. Tout entier à ses élèves, épuisé depuis longtemps par cette tâche redoutable, philosopher dans une classe de philosophie, il n'a jamais eu l'espoir de pouvoir donner au public la grande œuvre qu'il méditait. C'est à ceux qui l'ont aimé, et auxquels il a donné toute sa pensée, de faire qu'il occupe, après sa mort, parmi les plus profonds philosophes de notre temps, la place qu'il aurait dû avoir pendant sa vie.

LIVRES NOUVEAUX

Vie de Saint François d'Assise, par P. Sabatier. 1 vol. in-8, Paris, Fischbacher, 1894.

L'auteur de ce livre est un protestant de naissance, mais élevé à l'école de Renan. De là une méthode historique très large et très libre. De là aussi, d'autre part, une imitation parfois trop directe des tours de phrase et de pensée du maître. De là encore, faut-il le dire? un certain défaut de pénétration psychologique : à insister toujours sur les côtés tendres, mystiques, féminins du caractère du saint, on dissimule qu'il fut aussi un fort et un violent. Mais le livre, consacré à un homme extraordinaire, reste d'un puissant intérêt. Quelle est la part des fondateurs de religions dans l'histoire de l'humanité, comment la réalisation même de leurs projets réagit sur ces projets et les altère, comment se combinent, chez de tels hommes, le besoin de domination et l'esprit d'abnégation absolue, le sens pratique et l'exaltation mystique, ce sont là des problèmes que le présent ouvrage soulève et pour la solution desquels peut-être fournira-t-il quelques éléments. Il faut, sans crainte d'impiété, aborder les problèmes d'histoire religieuse en toute indépendance d'esprit, si, comme c'est pour ainsi dire le postulat fondamental de toute philosophie, la critique a pour résultat non de détruire, mais d'épurer l'objet auquel elle s'applique.

De la Classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences, par Raoul de la Grasserie, juge au tribunal de Rennes. 1 vol. in-8, Alcan, 1893.

Auguste Comte faisait déjà remarquer que si l'on consentait à n'admettre que six sciences fondamentales, ces sciences pouvaient être classées de 720 façons différentes et qu'il n'y avait peut-être pas une de ces 720 classifications qui ne fût susceptible d'être défendue par de bonnes raisons. On voit quel champ est ouvert aux ambitions des classificateurs. M. de la Grasserie n'est assurément pas le dernier venu parmi eux. Écrivain fécond (la liste de ses « autres ouvrages scientifiques » ne comprend pas moins de 49 noms), épris d'encyclopédie, il paraît soucieux et de ne rien négliger de ce qui peut être à quelque titre que ce soit l'objet de l'activité humaine et de ne pas s'en tenir aux points de vue exclusifs où ses illustres prédécesseurs auraient eu le tort de s'enfermer. Seulement qu'arrive-t-il? A mesure qu'il poursuit son œuvre et d'autant plus qu'il a l'esprit plus sincère et plus large, il s'éloigne de cette simplicité et de cette rigueur au moins apparentes, qui, seules, peuvent séduire l'esprit; le fil conducteur se dissimule ou plutôt il se dédouble sans fin, et l'on devient incapable d'en réunir les parties trop nombreuses et trop menues. Peut-être est-il vrai que quand la classification

cesse d'être ou un schème systématique ou un artifice commode pour la mémoire, on ne voit plus bien à quoi répond, je ne dis pas seulement telle ou telle classification déterminée, mais l'idée même d'une classification.

L'Homme, la Vie, la Science, l'Art, par Hello, 2e édit. 1 vol. in-18, Paris, Perrin et Cie, 1894.

M. J. Darmesteter, dans un livre encore récent, réclamait pour l'ouverture du siècle prochain, des « prophètes »; est-ce pour exaucer son vœu, ou pour lui rappeler, plus exactement, que ce vœu avait déjà été exaucé que des amis posthumes ont réédité le livre de Hello? Car Hello ne saurait être classé que comme prophète. Accordons que l'on rencontre dans ce volume certaines pages satiriques assez vigoureuses (tel le chapitre sur l'*homme médiocre*). Mais, malgré tout, pour être un prophète, il faut être ou un *très grand* poète, ou un *très grand* philosophe, ou l'un et l'autre à la fois; or Hello n'est ni l'un ni l'autre. Adoration du *mystère*, culte du *sublime*, mépris du *médiocre*, il n'a pas le souffle nécessaire pour donner de la vie à ces lieux communs pendant un volume de quatre cents pages; et nous sommes désappointés souvent de ne trouver qu'une philosophie confuse, là où nous espérions rencontrer les intuitions du génie.

La Famille Névropathique. *Théorie tératologique de l'hérédité et de la prédisposition morbide et de la dégénérescence*, par Ch. Féré, médecin de Bicêtre. In-18, Alcan, 1894.

Cet ouvrage ne saurait guère, en dépit de son titre, passer pour un livre de théories; ce n'est pas non plus, à proprement parler, un livre de science. C'est plutôt un résumé de littérature médicale qui passe rapidement en revue les cas où l'on a observé une liaison entre les affections nerveuses et les anomalies de l'organisme ou les troubles fonctionnels. Malheureusement les auteurs mêmes que cite M. Féré font tant de réserves et signalent tant d'exceptions, que la thèse de l'auteur, à mesure qu'elle se prolonge, semble se perdre dans le vague et s'évanouir. D'autre part l'hérédité névropathique, en s'étendant à tant de maladies et en se prêtant à tant de transformations, finit par ne plus rien garder de tératologique, et par se rapprocher des lois normales de la vie. Dans le détail M. Féré ne prouve pas assez; en revanche, pour l'ensemble il prouve trop.

L'Histoire de la Pensée, *essai d'une explication de l'histoire par l'analyse de la pensée*, par C. C. Charaux, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Grenoble. 1 vol. in-18, Paris, Pedone-Lauriel, 1893.

Nous avons trouvé, dans ce volume, des vues générales sur l'histoire, mais nullement une « analyse de la pensée ». Des leçons qui sont des discours, des pensées, des portraits, tels sont les éléments de ce livre, dont l'apparition en 1893 est véritablement paradoxale. Il faut avoir vécu dans le silence de la province pour être resté, dans un siècle aussi révolutionnaire, un disciple aussi paisible de nos grands classiques du XVIIe siècle.

La Fatigue intellectuelle et physique, par A. Mosso, professeur à l'Université de Turin, trad. de l'italien par P. Langlois. 1 vol. in-18, Paris, Alcan, 1894.

Ce petit livre commence par le récit d'une matinée passée près de Rome à chasser la caille; il s'achève par cette phrase : « J'aurais encore bien des choses à dire sur la fatigue des muscles et du système nerveux; mais la longueur, déjà considérable, des matières que contient ce volume aurait pu indisposer le lecteur ». C'est dire que l'on n'y trouvera ni introduction, ni conclusion. D'une façon générale, la valeur philosophique de cet ouvrage où ne manquent ni les anecdoctes amusantes, ni les détails curieux, ni les descriptions d'expériences ingénieuses, ni même les récits pittoresques, est extrêmement faible. Et par là, nous oserons le dire, la valeur scientifique du livre est elle-même amoindrie, si savoir consiste non, comme on est trop disposé à le croire aujourd'hui, à additionner des faits indéfiniment, mais à les systématiser dans un esprit philosophique.

La Contagion du meurtre, *essai d'anthropologie criminelle*, par le Dr Paul Aubry, 2e édition. Paris, Alcan, 1894.

« Le phénomène de psychologie morbide, écrit M. Aubry en commençant, que nous avons l'intention d'étudier,... est un mélange, une combinaison de ces quatre termes : suggestion, imitation, hérédité *et contagion.* » Nous croyons cependant, après la lecture de livre, que *contagion* n'est qu'un mot qui enveloppe imitation, hérédité et suggestion. Encore, si l'on adopte les théories philosophiques de M. Tarde, hérédité et suggestion pourraient-elles se réduire à l'imitation. M. P. Aubry nous apporte une grande abondance de faits bien classés, étudiant successivement les principaux facteurs de la contagion du meurtre (la famille — la vie en commun avec les prisonniers — la presse), puis certains modes spéciaux de la con-

tagion; enfin quelques cas particuliers d'épidémie (l'anarchie) et d'endémie (la Corse) criminelles.

Diderot, l'homme et l'écrivain, par Louis Ducros, professeur à la Faculté des lettres d'Aix. In-18, Perrin, 1894.

Du point de vue où nous nous plaçons ici, nous ferons à M. Ducros un mérite de l'incertitude où nous laisse son intéressante étude. Qu'est-ce que Diderot? L'homme, répond-il, valait mieux que ses actes; l'écrivain valait mieux que ses œuvres : formules à souhait pour concilier l'attachement inévitable de l'auteur pour son héros avec le respect de la justice et de la vérité. Quant au philosophe, M. Ducros, tout en réservant l'Encyclopédie pour un prochain ouvrage, lui consacre un chapitre : son désir de prêter à Diderot une grande abondance d'idées n'y laisse que mieux transparaître la pauvreté réelle du penseur. Profondeur de surface et conviction de passage; que reste-t-il à Diderot? Des gestes, et c'est ce qu'on voit clairement dans le livre de M. Ducros; sa philosophie fut une pantomime, et il conçut la nature à son image, comme une gesticulation infinie et désordonnée, sans cause et sans but.

Le Crime social, par M. Zablet. 2 vol. in-18. Paris, Perrin et Cie, 1892.

Ce livre est d'une lecture instructive, puisqu'il faut connaître l'esprit des temps, et puisque le catholicisme démocratique, ou même démagogique, jouit actuellement, en France et ailleurs, d'une sorte de vogue. Au reste, si nous disons que, dans ce livre, le protestantisme, l'économie politique, le Code civil, les magistrats sont impitoyablement maltraités, qu'une admiration égale est accordée à Proudhon, à saint Thomas et à « un éminent philosophe de notre temps », le P. Raphaël Rodriguez Cepeda, enfin que les solutions sociales du marquis de Morès sont gravement exposées et discutées, nous aurons peut-être suffisamment indiqué le caractère de l'ouvrage.

Le Merveilleux scientifique, par J.-P. Durand de Gros. 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1894.

Il semble, après lecture de cet ouvrage, que M. Durand de Gros soit un homme d'un esprit curieux et ouvert, attristé et même un peu irrité de voir que les psychophysiologistes d'aujourd'hui ne témoignent pas le respect convenable envers le premier initiateur de ce genre d'études en France. Donnons acte à M. Durand de Gros de ses réclamations qui paraissent fondées, puisque le premier il faisait connaître, de 1855 à 1860, les procédés de Braid pour provoquer artificiellement le sommeil, et les travaux de Grimes sur la suggestion proprement dite, — et que, d'autre part, dans des ouvrages importants publiés sous le nom du Dr Philips, il s'avisait le premier de l'hypothèse mémorable de la pluralité des consciences. Ajoutons que, fondant sur cette hypothèse un système philosophique, il trouvait moyen, longtemps avant M. Pierre Janet, d'être psycho-physiologiste et métaphysicien à la fois.

La Loi de l'histoire, *constitution scientifique de l'histoire*, par J. Strada. 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1894.

L'histoire, ou, plus précisément, les faits de l'histoire tiennent ici peu de place. Nous avons moins affaire à une philosophie de l'histoire des temps passés qu'à un plan de régénération de l'humanité future. De même que la vraie philosophie repose sur la croyance à la vérité objective, au fait critérium, pure relation impersonnelle qui réside en Dieu, et qui est indépendante de tous les caprices de notre volonté individuelle, — de même un peuple, une race, l'humanité doit introduire l'impersonnalisme dans les mœurs, comme il s'est spontanément introduit dans les sciences, ou périr. La race aryenne, et la France qui en représente actuellement les traditions, sont entre tous la race et le peuple de l'impersonnalité. C'est par un éloge de la France et un appel à la jeune génération que s'achève l'ouvrage. « Si vous voulez refaire les sociétés humaines, refaites l'esprit humain. Qui le peut? La Méthode. » Peut-être surprendrait-on fort M. Strada, si l'on disait qu'il lui a seulement manqué un peu de *méthode*, pour être un véritable philosophe.

REVUES

Revue philosophique. — En réservant les belles études que M. Fouillée et M. Delbœuf consacrent à des problèmes de philosophie générale, nous relevons dans les premiers numéros de l'année et sur le terrain où la Revue philosophique se place ordinairement, deux articles de pathologie dus à M. Pierre Janet et à M. le Dr Sollier; deux articles de sociologie, l'un de M. Ferrero, l'autre de M. Paulhan.

La valeur de ces travaux est d'ailleurs inégale. Rien de plus instructif, de plus attachant même que l'*Histoire d'une idée fixe*, que ce brillant essai de « pédagogie » rationnelle qui reconstruit lentement une

conscience presque normale : cette monographie est un modèle de description et d'analyse, et nous pourrions le recommander à ceux de nos médecins qui douteraient de la nécessité d'une bonne éducation philosophique pour traiter d'une façon judicieuse même les questions de psychologie expérimentale. Ainsi sait-on ce qu'a voulu M. Sollier dans ses *Recherches sur les rapports de la sensibilité et de l'émotion*? Tant qu'il laisse la parole à ses malades, tout est clair; dès qu'il veut interpréter, tout s'embrouille comme à plaisir. L'auteur montre par des expériences d'ailleurs curieuses que l'anesthésie supprime, ou atténue, la sensibilité morale; mais que conclut-il de là? que les phénomènes psychologiques ont des conditions physiologiques? on s'en doutait assez. Ou bien croit-il vraiment que l'émotion est d'ordre physiologique, et faut-il prendre à la lettre la définition originale qu'il en propose en terminant : « un réflexe dans la conscience »?

C'est un contraste du même genre que nous aurions signalé entre la manière de M. Ferrero et celle de M. Paulhan; mais déjà un correspondant de la Revue philosophique s'est chargé de démasquer les procédés plus qu'étranges de l'école de Lombroso, l'abus des lois et des termes prétendus scientifiques, l'appel aux documents exotiques, etc., le tout pour aboutir à des découvertes comme celles-ci : Les hommes en général sont paresseux. (Voir Ferrero, *l'Inertie mentale et la loi du moindre effort*, p. 177.) Dans ses articles consciencieux et solides sur la *Sanction morale*, M. Paulhan, fidèle à la méthode ingénieuse qu'il a appliquée non sans succès aux différents problèmes de la psychologie, essaie de résoudre l'idée de sanction morale dans l'idée de systématisation individuelle ou sociale : la logique naturelle, la solidarité universelle se substituent à l'antique sanction, qui disparaît doucement et silencieusement. Mais alors, si la sanction n'a plus de caractère moral, pourquoi faudrait-il qu'il y eût encore une sanction?

Revue internationale de l'Enseignement (A. Colin, Paris). — Le numéro du 15 avril contient une intéressante et solide étude de M. Th. Ruyssen sur l'*Enseignement de la philosophie en Allemagne*. L'article commence par une histoire rapide de l'enseignement de la philosophie en Allemagne depuis le moyen âge, au cours de laquelle nous apprenons des détails curieux : par exemple, que Kant, après trente ans d'enseignement, se bornait dans son cours à commenter des manuels de philosophie wolfienne, — ou encore que la suppression de l'enseignement philosophique dans les gymnases date de ce qui reste pour nous l'époque triomphante de la philosophie allemande, — mais ce qui a été aussi l'heure de la renaissance des études classiques et philologiques. « Tout céda à l'envahissement triomphal des langues mortes : on réduisit les heures de français; de l'ancien programme de sciences on ne conserva que les sciences formelles, les mathématiques. Enfin l'enseignement de la philosophie, quand il ne fut pas radicalement supprimé, fut réduit à quelques leçons de logique et de psychologie : « L'école, lisons-nous dans le programme prussien de 1826, doit se contenter d'*engager* dans la voie d'une pensée philosophique ». Une circulaire du 24 octobre 1837, tout en maintenant au programme quelques éléments de philosophie « comme fondement de toute culture supérieure », fixait à quatre heures par semaine, sur un total de trente-deux, le temps consacré à la logique, à la psychologie et à la pédagogie par les élèves de première. »

De là le caractère singulièrement élémentaire de tant de cours universitaires en Allemagne (« nous avons vu des professeurs interrompre un développement pour écrire au tableau noir l'orthographe de mots très simples ou très connus, tels monisme, utilitarisme, Locke, Montesquieu »). Suivent, sur le caractère des *lectures* (*oeffentliche Vorlesungen*, — *Privatvorlesungen*), sur la place de la philosophie dans l'examen d'état (*Staatsexamen*), analogue à notre agrégation, sur l'organisation des « séminaires » philosophiques, libres ou soutenus par des crédits affectés à cet usage par les Universités, sur les laboratoires de psycho-physiologie de Leipzig, Gœttingue, Bonn, Berlin, des renseignements que nous ne pouvons même pas résumer. Nous empruntons à M. Th. Ruyssen lui-même la conclusion de son étude :

« On ne saurait contester que le niveau moyen de l'enseignement philosophique allemand s'est notablement déprimé depuis un demi-siècle. Entre le grand public et les professeurs de philosophie la circulation des idées a cessé d'être active et efficace. Les dernières statistiques accusent une diminution appréciable et régulière du nombre des étudiants en philosophie. La recherche originale s'est retirée du cours public dans la conférence privée, puis de celle-ci dans les livres. Il est remarquable que les deux seuls philosophes, qui, à l'heure présente, jouissent d'une véritable popularité, de Hartmann

et Nietzche, ont acquis leur réputation en dehors des Universités. Hartmann n'a jamais été professeur et Nietzsche était professeur de philologie et n'a jamais laissé entendre du haut de sa chaire aucun des brillants paradoxes qui ont soulevé en Allemagne tant d'applaudissements et de colères. Tandis que les leçons des théologiens et des économistes suscitent parfois encore des controverses violentes qui émeuvent l'opinion publique, les philosophes accomplissent leur tâche discrète sans être inquiétés; et l'on pourrait appliquer à la philosophie, en la transposant légèrement, le mot célèbre de Renan, d'après lequel ce siècle, qui n'a produit une hérésie, ne saurait être un siècle religieux. »

Mind (octobre 1893 — janvier et avril 1894). — L'examen de ces trois numéros de la principale revue philosophique anglaise nous suggère deux réflexions. — La première a trait à l'importance réelle du mouvement métaphysique et idéaliste en Angleterre. La réaction contre l'école psychologique nationale, dont Bain est à peu près le seul survivant; — l'étude des philosophes allemands, Kant, Hegel, Lotze, se manifeste dans une série d'articles dus à MM. A. Seth (l'Hegelianisme et ses critiques), H. Jones (Idéalisme et Epistèmologie), B. Bosanquet (Sur la nature de l'émotion esthétique), J. E. Mac Taggart (le Temps et la Dialectique hegelienne). Il serait vain de vouloir résumer ces articles en peu de lignes et peut-être fastidieux d'analyser une série d'études dans lesquelles les mêmes argumentations se répètent souvent. Comment concevoir le rapport du fini et de l'infini, l'harmonie du parfait et de l'imparfait, de l'éternel et du temporel (articles de M. Mac Taggart)? — Et d'autre part faut-il concevoir l'idée comme un principe concret d'existence, ou comme se posant en opposition nécessaire avec un principe irréductible de réalité? Faut-il prendre le parti de Hegel, ou de Lotze? Peut-être la discussion gagnerait-elle en largeur, si les purs hegeliens ne se trouvaient constamment appelés à défendre les positions moins de Hegel, que de l'hegelien anglais Green, pour lequel l'idée, tout en étant érigée en absolu, est explicitement définie comme une pure abstraction sans contenu. C'est faire la partie belle à des critiques opiniâtres comme M. A. D. Balfour. L'article de ce dernier (Une critique des théories idéalistes courantes) se distingue, nous regrettons d'avoir à le dire, moins par une réelle profondeur philosophique que par des procédés de discussion tout oratoires et des polémiques toutes verbales. Mais l'emploi de ces procédés a fait de M. Balfour un *debater* parlementaire hors ligne, le lieutenant, et bientôt le chef, d'un des deux grands partis politiques d'Angleterre; cela donne du poids à ses articles.

Louons, en second lieu, l'abondance et même (car elle a également son prix) l'âpreté des discussions. M. Jones, de Saint-Andrews, répond à M. Seth, d'Edimbourg; une discussion s'est engagée, qui s'achève à peine, entre MM. James et Bradley sur un point spécial de psychologie; une autre polémique s'engage entre MM. Ward et Bradley, au sujet du livre, récemment paru, de ce dernier. Le danger de ces discussions est peut-être d'enfermer les philosophes dans un monde clos, sans contact avec les sciences de la nature et de l'humanité, qui fournissent à la philosophie son aliment constant et son application. Mais ce désavantage est largement compensé par l'avantage de manifester et d'entretenir une véritable vie philosophe. Les discussions entre métaphysiciens ne font sourire que les profanes; la philosophie vit de discussions, comme la moralité de scrupules et de cas de conscience.

The Monist (année 1893). — Cette curieuse revue, dirigée par M. P. Carus, poursuit une nouvelle définition de la religion qui ne soit plus contradictoire avec les conclusions de la science. Toute liberté est d'ailleurs laissée aux collaborateurs : c'est ainsi que M. Jodl, à la fin d'une étude sur *la Religion et la Science Moderne*, aboutit, sur « l'esprit de l'humanité », à des conclusions qui semblent toutes positivistes. M. Carus se réserve seulement, au cas où de pareilles divergences se produisent, d'opposer immédiatement son point de vue, « idéaliste et moniste », à celui du collaborateur dissident. D'autres études sont d'ordre plus exclusivement pratique : actualités politiques et religieuses questions d'enseignement. Une polémique sur le libre arbitre, à laquelle prennent part MM. Dewey, Carus, Peirce et Macbrie, est réellement philosophique. On ne saurait en dire autant d'un singulier article, « mathématique et spirite », de M. H. Schubert, sur la Quatrième Dimension, qui est assignée pour demeure aux esprits.

Psychological Review, edited by J. Mckeen Cattell and J. Mark Baldwin. — Signalons l'apparition de ce nouveau périodique, qui se publie depuis janvier dernier. — Il nous avertit de l'importance extraordinaire prise en Amérique par les travaux de psychologie et de psycho-physio-

logie. — Au nombre des écrivains qui ont collaboré au premier numéro nous rencontrons William James (discussion d'une théorie de Wundt), H. Münsterberg (travaux du laboratoire de Harvard), J. Royce (une monographie sur « le cas de John Bunyan »), J. Dewey (Psychologie du langage de l'enfant), etc., etc. Dans une conférence qui sert d'introduction, M. Ladd détermine de la façon suivante les trois grandes questions qui seront traitées et discutées dans la Revue : 1). Quel est le rôle, en psychologie, des méthodes d'investigation statistique et expérimentale des phénomènes mentaux ? — 2). Quelle est la relation de la psychologie, entendue au sens large, à la philosophie générale ? — 3). Quelle peut être l'application de la psychologie à la conduite et au progrès pratique de l'humanité ?

Voprosy philosophii ipsychologii (Moscou, novembre 1893-janvier 1894). — La revue philosophique russe, qui se publie sous la direction du Prof. Grote, est essentiellement éclectique; elle imprime des articles dus à des positivistes, à des spiritualistes, à des monistes; elle compte parmi ses collaborateurs des professeurs des universités, tels que Kozloff, Wedensky, Grote, Lange (ce dernier, professeur à Odessa, est un psycho-physiologiste de l'école de Wundt), des médecins, des ecclésiastiques, de simples littérateurs. A l'exception de Grote, qui est nettement dualiste à la façon des néo-platoniciens, et dont nous rencontrons, avec une étude historique sur *les moments fondamentaux dans le développement de la philosophie moderne*, une critique de la théorie du parallélisme en psychologie, à cette exception près, disons-nous, les philosophes universitaires russes inclinent tous vers une sorte de spiritualisme moniste, et tâchent de concilier l'évolutionisme déterministe avec le moralisme. M. Wedensky étudie *les problèmes de la philosophie contemporaine dans leurs rapports avec la possibilité et les tendances d'une philosophie nationale russe*; — la Russie, « qui exerce déjà, à l'en croire, une suprématie artistique et littéraire sur l'Europe », est appelée peut-être à prendre la direction du mouvement philosophique. Trois traits dominants caractériseront cette philosophie russe : le *méliorisme*, le *monisme transcendantal* et le *traditionnalisme* (c'est-à-dire une combinaison d'hérédités constituant une *catholicité de la conscience nationale*). L'auteur ne se dissimule pas d'ailleurs que ce sont là des *pia desideria*, et, en attendant la venue de la philosophie nationale, reste kantien et criticiste dans sa polémique avec M. Kalénoff, sur *les formes de la foi dans ses rapports avec le savoir*. M. A. Kozloff, professeur à Kieff, ouvre une série d'études sur les *demi-positivistes* français, Fouillée, Guyau, Tarde, par un article sur M. Fouillée, dans lequel il loue la partie négative de son œuvre : la critique de l'évolutionnisme mécaniste, mais lui reproche d'avoir dans ses théories positives, cédé à la fascination des sciences naturelles. Citons encore des articles de M. E. Bobroff, sur un problème d'esthétique (Art et Morale), de M. V. Wagner, sur l'instinct, de M. V. Jahrmerstädt, sur l'influence de la philosophie de Schelling en Russie entre 1820 et 1835, à propos du poète Koltsoff, le « Burns russe ». Enfin Tolstoï apporte un fragment d'ouvrage inédit, *sur la question du libre arbitre*, que nous analysons brièvement.

Nous agissons, selon Tolstoï, en vertu des principes, c'est-à-dire de la conviction que, dans tel cas déterminé, *il faut* faire ceci ou cela. Chacun de nos actes suppose la croyance à la vérité, car chaque fois nous choisissons ce qui paraît être — du moins à ce moment même — le vrai, la vérité. Or il existe pour nous trois classes de vérités. D'abord celles qu'il nous est impossible de ne pas adopter dans notre conduite; elles sont si profondément implantées dans notre âme par l'éducation, le milieu ou par suite d'autres causes, qu'elles deviennent notre seconde nature. Il en est d'autres que nous entrevoyons vaguement, comme dans un lointain indécis et vaporeux. Dans l'adhésion à la première catégorie de vérités l'homme n'est pas libre : elles s'imposent à nous avec une nécessité quasi mécanique, d'une façon plus ou moins inconsciente : nous sommes *forcés* de les reconnaître. Il n'y a pas non plus de liberté en ce qui concerne la seconde classe de vérités : nous ne les connaissons pas assez bien pour pouvoir les adopter d'une façon pleinement libre et consciente. Mais il y a une troisième espèce de vérités : ce sont celles qui ne sont pas encore devenues des impulsions instinctives et organiques, mais qui pourtant se présentent à notre esprit avec une clarté suffisante pour nous empêcher de rester indifférents à leur regard : il faut en prendre son parti, les reconnaître ou les rejeter. C'est dans ce dernier domaine que s'exerce la liberté humaine : elle se manifeste uniquement dans l'adhésion ou la non-adhésion à la troisième classe de vérités.

A vrai dire, l'homme n'est jamais libre dans ses actions qui sont toutes condi-

tionnées par les lois générales de la vie. Mais il lui est loisible d'approuver ou de désapprouver intérieurement chacun des actes que lui impose le déterminisme universel. La vraie liberté consiste précisé- ment à ne point se révolter contre ce déterminisme inéluctable. Pour être libre il faut se soumettre avec plein acquiescement et même avec joie aux lois de l'enchaînement causal, sachant qu'on ne peut les enfreindre. Un cheval attelé avec plusieurs autres sera bien forcé, quoi qu'il fasse, de traîner la voiture; seulement il peut le faire volontairement, librement ou bien après quelques vaines résistances. De même l'homme, pris dans l'engrenage général de la nature, aura beau regimber contre la Puissance suprême, il n'en sera pas moins forcé de lui obéir dans tout ce qu'il fait. Nous ne sommes pas libres d'accomplir telle ou telle action, mais bien de la faire *la paix dans l'âme, joyeusement* ou bien à contre-cœur. On dira que, dans ce cas, la part de la liberté est bien petite. Elle est suffisante. Le véritable sens de la vie n'est-il pas dans ce qui se passe au fond de la conscience? Les actes extérieurs ne sont-ils pas chose négligeable, indifférente? Si nous sommes libres en ce qui concerne les états profonds de notre âme, quelle autre liberté pouvons-nous réclamer? Ce qui importe c'est de connaître et de reconnaître (confesser) la vérité : toute la vraie vie est là, selon le christianisme. Quand on a compris la vanité des choses extérieures, on voit clairement que la sphère où se meut notre liberté est immense : ce domaine, c'est tout le royaume de Dieu.

Telles sont les principales idées que Tolstoï développe dans sa courte étude qui — nous avons le regret de le constater — ne mériterait guère qu'on s'y arrêtât n'était le nom de l'illustre romancier : elle témoigne d'une notable inexpérience spéculative et n'apprend rien de nouveau à ceux qui connaissent l'adage stoïcien : *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, et, d'autre part, ont quelquefois entendu parler de la mystique chrétienne.

UNIVERSITÉS ÉTRANGÈRES

Université de Berlin. — Le semestre d'été vient de s'ouvrir, et la faculté des « sciences philosophiques » n'accorde pas beaucoup plus que les années précédentes à la métaphysique proprement dite. Seul le docteur Hoppe fait un cours de philosophie générale, sur *les questions élémentaires de la philosophie*. A l'histoire de la philosophie, en revanche, il est pourvu largement. Outre trois cours d'histoire générale, l'un de Dilthey *sur la philosophie antique et moderne*, l'autre de Paulsen *sur la philosophie moderne dans son rapport avec l'ensemble de la culture*, le troisième de Schmeckel *sur la philosophie de la Renaissance*, il y a trois cours spéciaux, l'un du même Schmeckel sur *la vie, les écrits, et la philosophie de Platon*, les deux autres, de Simmel et de Ebinghaus, *sur la philosophie de Kant*, qui est toujours, ici du moins, aussi vivante. Pour la logique, presque toujours liée à la théorie de la connaissance dans les universités allemandes, trois cours, l'un de Zeller, l'autre de Gizycki, l'autre de Dessoir, sous le même titre, *Logik und Erkenntnisstheorie*. Trois cours aussi, de Stumpf, de Paulsen et de Lasson, sur la psychologie et l'anthropologie. La morale, à qui l'on semble aujourd'hui, dans toute l'Allemagne, consacrer plus de cours qu'on ne le faisait, par exemple, il y a cinq ou six ans, donne lieu à un cours *sur la philosophie morale* de Gizycki, un sur l'*Ethik*, de Simmel, un sur *les actes volontaires dans leur rapport avec l'Ethique et le droit*, de Stumpf. Un cours de Renzer, sur *la liberté*, est classé aussi, par le programme de l'Université, sous la rubrique : morale. La pédagogie enfin est professée par Döring et par Paulsen.

Mais ce n'est pas seulement dans la faculté des « sciences philosophiques » qu'il faut chercher la philosophie à l'université de Berlin. Chaque faculté particulière fait elle-même sa philosophie. Elle offre toujours, parmi ses cours, au moins une « Introduction », un cours sur les principes et les méthodes de la science qu'elle étudie, destiné à marquer, tant au point de vue théorique qu'au point de vue pratique, la place de celle-ci dans le système des sciences. Ce que Glau et Flock font ainsi pour la physique, Reissert et Schneider pour la chimie, Schmoller et Wagner le font pour l'économie politique, Simmel pour la sociologie, Berner, Kohler, Aegidi, Oertmann, pour le droit, Steinthal, pour la philologie. L'étudiant peut ainsi trouver à Berlin tous les éléments d'une philosophie des sciences, fournis par les spécialistes. Et si, pour l'enseignement des sciences philosophiques proprement dites, nos facultés n'ont rien à envier aux universités allemandes, il serait peut-être désirable pour l'enseignement de la philosophie des sciences, de les voir profiter de cet exemple. Il est

juste d'ajouter que cet enseignement philosophique des sciences spéciales est ce qu'il y a de plus « allemand » dans les universités, qu'il tient autant à leurs traditions et à leur constitution intime qu'à l'esprit allemand lui-même. Il n'en est que plus nécessaire pour les professeurs français d'essayer de suppléer par leur initiative à l'absence de traditions, comme aux lacunes de l'organisation de nos facultés.

Université de Cambridge. — L'examen philosophique à Cambridge porte le nom d'examen des sciences morales (*moral sciences tripos*); cette dénomination le caractérise parfaitement. Complètement discréditée à Cambridge pendant le cours du XVIIIe siècle, où l'influence de Newton prédomine, et où on ne cultive d'autre philosophie que la *philosophie naturelle* ou physique expérimentale, la philosophie n'est ensuite représentée, de 1779 à 1848 environ, que par quelques questions posées aux examens à propos de l'*Essai sur l'entendement humain* de Locke et de l'*Evidence of Christianity* de Paley. Cependant Hare, Thirlwal et Thompson font revivre à Trinity l'étude des philosophes grecs; Herschel publie, en 1831, son *Discours sur la Philosophie naturelle*; Whewell réoccupe, en 1839, la chaire de *Théologie morale et de Casuistique*, vide depuis longtemps, et publie, en 1840, sa *Philosophie des sciences inductives*. Enfin, en 1848, est fondé l'examen des sciences morales, complété en 1860, — mais les termes du vœu de la Congrégation de l'Université à la suite duquel le nouvel examen fut établi, montre bien à quelles préoccupations, en le fondant, on obéissait. « Les syndics, est-il dit, tout en admettant la supériorité de l'étude des mathématiques et des auteurs classiques comme base de l'éducation générale, et reconnaissant, pour cette raison, qu'il est sage d'adhérer au système actuel dans ses grands traits, sont néanmoins d'avis que de très bons résultats seraient obtenus si on accordait de plus grands encouragements à la recherche dans diverses autres branches de la science, qui prennent tous les jours plus d'importance. » Et ils concluaient à l'organisation de deux nouveaux examens : l'un de *sciences naturelles*, l'autre de *sciences morales*, ce dernier portant sur les matières suivantes : philosophie morale, économie politique, histoire moderne, jurisprudence générale et droit anglais.

C'est donc pour répondre non à un besoin de culture philosophique, mais à la naissance d'une science spéciale, l'économie politique, qu'a été fondé l'examen qui devait, peu à peu, devenir un examen philosophique proprement dit. D'ailleurs, aujourd'hui même, l'examen conserve la marque de ses origines; Stuart Mill est l'auteur classique, comme logicien et psychologue empiriste, d'une part, et, de l'autre, comme économiste. Cependant bien d'autres influences sont venues contre-balancer la sienne. M. Sidgwick, qui cette année a professé trois cours, l'un de morale (systèmes de morale, discussions morales), l'autre de philosophie proprement dite (éléments de philosophie théorique et pratique), le troisième de philosophie politique (politique, au point de vue historique), n'est qu'un semi-utilitaire. — M. Marshall, le professeur bien connu d'économie politique, s'est formé à l'école des économistes allemands, au moins autant que de Ricardo et de Stuart Mill. — M. Ward est un psychologue et un métaphysicien original; — il dirige des travaux de psychophysique, ce qui dénote, ici encore, l'influence allemande. Et M. Stout, qui fait, cette année, un cours d'histoire de philosophie, après avoir été un disciple de Herbart, subit l'influence croissante, en Angleterre, des idées métaphysiques. — Enfin, c'est principalement à Cambridge que la logique algorithmique, d'après Boole et de Morgan, est étudiée; Mlle E. E. Constance Yones, l'auteur des *Eléments de logique comme science des propositions*, professe au Collège de femmes de Cambridge; MM. Venn, Keynes et Johnson donnent des cours de logique conçus dans le même esprit.

Généralités morales, — études de psychologie, — logique scientifique, — économie politique, telles sont actuellement, dans une Université qui se pique, par tradition, d'être une Université surtout scientifique, les matières de l'examen philosophique. — Nous avons cru intéressant, pour les lecteurs de la Revue, de voir quelles formes très diverses pouvait prendre, sous l'influence d'hérédités nationales et de traditions locales différentes, l'enseignement unique de la philosophie.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE JUILLET 1894)

LIVRES NOUVEAUX

La définition de la philosophie contemporaine, par E. Naville, docteur en philosophie de Zurich. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — Dans sa préface, M. Naville cite la phrase de Leibnitz : « Si on donnait des définitions, les disputes cesseraient bientôt ». En conséquence, l'auteur, un des doyens de la philosophie contemporaine, s'attache, dans un volume composé de cent vingt-deux *thèses*, ou courtes propositions brièvement commentées, à définir la science moderne, à définir la philosophie contemporaine, à dégager par là même les postulats nécessaires de l'une et de l'autre et à déterminer leur programme futur. Seulement il n'est pas certain que le livre de M. Naville remplisse précisément l'objet que M. Naville se proposait. Souvent trop vague et trop général pour intéresser vivement, il implique déjà, d'autre part, certains dogmes trop précis d'une forme particulière du spiritualisme pour servir de symbole et de programme commun à la métaphysique moderne.

L'idée du phénomène, par Émile Boirac, professeur de philosophie au lycée Condorcet. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — Les philosophes contemporains ont cru pour la plupart qu'il suffisait d'avoir renoncé à l'idée de substance pour échapper à toutes les illusions et à toutes les contradictions auxquelles leurs prédécesseurs s'étaient laissé entraîner; mais, en réalité, les mêmes formes d'esprit subsistent, et les mêmes problèmes « abaissés d'un degré », et les mêmes erreurs. De là la nécessité de critiquer cette pensée qui s'imaginait naïvement être au delà de la critique; de là l'intérêt de l'*hypercritique* que nous présente M. Boirac dans sa thèse originale. Il y expose tour à tour les différentes conceptions auxquelles a donné lieu de notre temps la notion, si simple pourtant en apparence et si univoque, de phénomène; il montre comment chacune d'elles a tenté non seulement de définir le phénomène, mais encore de déterminer le rapport des phénomènes entre eux et d'interpréter l'idée de substance; enfin et surtout il soumet chacune de ces conceptions à l'examen d'une dialectique aux ressources inépuisables, d'une franchise d'allures, d'une souplesse et d'une vigueur également remarquables. Peut-être même, c'est M. Boirac qui en fait la remarque, l'effort paraîtra-t-il à première vue hors de proportion avec le résultat : mais en réalité il n'en est rien; si la conclusion de M. Boirac est idéaliste et phénoméniste, on estimera avec lui qu'il n'était pas peu important de dégager cet idéalisme et ce phénoménisme de toutes les équivoques de concepts et de toutes les alliances d'idées, dont Kantiens et positivistes les avaient entourés comme à plaisir, et de poser en ses termes les plus simples et les plus nets, le problème philosophique : comment concilier l'unité qui est la forme intelligible de la pensée avec la pluralité des existences spirituelles? M. Boirac renvoie la solution de ce problème « au siècle prochain »; soit, pourvu que M. Boirac à son tour se souvienne que nous pourrions bien être « gens de revue » au xxe siècle.

La philosophie de Jacobi, par L. Lévy Bruhl, professeur au lycée Louis-le-Grand et à l'École libre des Sciences Politiques. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — Il y a deux façons de concevoir un ouvrage sur Jacobi. On peut aborder la philosophie de Jacobi comme on ferait d'une philosophie ordinaire, et analyser les différentes théories qui sont destinées à résoudre les différents problèmes de la métaphysique, de la psychologie, de la morale. Ou bien on peut étudier Jacobi dans son rapport au « milieu », comme un cas psychologique — ou pathologique — de résistance au milieu. Alors l'état d'esprit de ce « penseur », qui, révélant à l'Allemagne Spinoza, en commerce de polémique avec Kant, Fichte, Schelling, passe toute une longue vie à dissimuler sous des exclamations indignées de misérables équivoques de langage, apparaît tout voisin de celui d'un mathématicien, qui, ayant gardé la mémoire des énoncés des théorèmes sans pouvoir se souvenir des démonstrations, soutiendrait qu'il les comprend par intuition et par sentiment. Mais, à quelque point de vue qu'on se place, on trouvera pleine satisfaction dans l'ouvrage de M. Lévy Bruhl. Par respect pour son auteur, il tente une esquisse de ce qu'on appellerait son système; et par respect pour la vérité, il est tout près de conclure que cette prétendue philosophie (et

avec elle toute tentative pour plaider l'incompétence de la raison), est, suivant l'expression de Kant, « la mort de toute philosophie ». C'est par cette largeur de conception que ce livre se présente à nous comme définitif; et sans en détailler ici tous les mérites de forme et de fond, il nous est facile autant qu'agréable de lui prédire un retentissement considérable chez nous et dans la patrie de Jacobi.

De l'histoire considérée comme science, par P. Lacombe. 1 vol. in-8, Paris, Hachette et Cie. — La *Revue* se réserve de consacrer plus tard un examen approfondi à cet ouvrage important, le plus considérable à coup sûr des travaux de sociologie qui aient paru dans l'année, et peut-être même depuis plusieurs années : nous employons le terme de sociologie, quoique M. Lacombe refuse de le mettre en tête de son ouvrage, et lui préfère le mot : histoire. Le pur narrateur ne voit dans les sociétés humaines que le réel, l'individuel, l'*événement*; le pur sociologue néglige tout ce qui n'est pas vérité, généralité, *institution*. Mais l'*histoire-science*, telle que la conçoit M. Lacombe, concilie les deux points de vue. Contre Taine et l'école historique, elle croit qu'il existe un « homme général », fondement de toutes les explications historiques, homme psychologique, d'ailleurs, et non biologique. Contre la théorie des « causes générales », inversement, elle soutient que l'individu joue un rôle, dont l'importance peut être mesurée selon les cas, dans l'évolution des sociétés. Développée par M. Lacombe, la distinction de l'*événement* et de l'*institution* est d'une extrême fécondité; commode pour le classement des idées, il est permis de croire qu'elle aidera puissamment au progrès de la méthode en sociologie.

Introduction à la psychologie expérimentale, par A. Binet, avec la collaboration de MM. Philippe, Courtier et V. Henri. 1 vol. in-18, Paris, Alcan. — Ce petit livre est d'une lecture utile. C'est un résumé, auquel ont collaboré les principaux expérimentateurs du Laboratoire de psychologie physiologique de Paris, des méthodes et des résultats de cette science nouvelle. Les méthodes sont clairement exposées : méthode des plus petites différences perceptibles et méthode des cas vrais ou faux, — psycho-physique et psychométrie. Sur la valeur des résultats (Psychologie de la sensation, des Perceptions, de l'attention, — des Mouvements, de la Volonté, de la Mémoire, de l'Idéation), M. Binet et ses collaborateurs ne se prononcent qu'avec une circonspection digne d'éloges. Mais leur prudence même nous confirme dans l'opinion que, d'une part, la psychologie expérimentale est une science particulière, distincte de la philosophie, et reposant sur certains postulats abstraits, — et que, d'autre part, ces abstractions fondamentales sont encore trop mal définies pour que la psychologie expérimentale puisse être considérée comme une science faite.

Saint-Simon et son œuvre, par G. Weill, docteur ès lettres. 1 vol. in-8, Paris, Perrin et Cie. — C'est une heureuse idée qu'a eue M. G. Weill de nous communiquer le résultat de ses études sur un penseur étrange, dont tout le monde parle et que bien peu connaissent. Près de la moitié du volume est consacrée à nous raconter la vie de Saint-Simon, avec beaucoup de détails intéressants. Puis l'œuvre est analysée, le développement de la pensée du « précurseur du socialisme » minutieusement expliqué. M. Weill ne néglige jamais de replacer l'auteur dans son milieu : et il le fait si heureusement que l'on finit par s'inquiéter : on se demande si Saint-Simon, qui exerça, à en croire la tradition, un don si rare de fascination personnelle sur tous ceux qui l'approchèrent, n'a pas, en réalité, perpétuellement subi l'influence et comme la fascination des idées ambiantes, tour à tour encyclopédiste, révolutionnaire, napoléonien et industrialiste.

Science et Conscience, par Henri Kleffler. T. 1er : *La méthode naturelle*. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — Ce titre *Science et conscience* est précédé de cette indication générique : *Philosophie du sens commun*, et suivi de cette explication : *Théorie de la Force progressive*; une préface des éditeurs nous apprend que l'auteur, de son vivant, penchait vers le spiritisme : voilà plus qu'il n'en faut, nous en avons peur, pour détourner de ce livre les esprits sérieux. Et pourtant, à en juger par ce premier volume, l'ouvrage n'est pas sans valeur : la discussion du positivisme (dont Claude Bernard est peut-être plus loin que ne le pensait M. Kleffler) et surtout la réfutation de Maudsley contiennent des pages vigoureuses et d'une dialectique assez serrée. Il n'est pas mauvais qu'aux prétendus autodidactes qui essaient de noyer la philosophie sous les flots verbeux de leur enthousiasme scientifique, s'oppose un autodidacte qui, étudiant les mêmes problèmes, n'a pas cru l'effort d'une pensée personnelle inutile à les résoudre; il n'est même pas indifférent que cet autodidacte soit un architecte de réputation qui a le droit, tout en parlant au nom de la science, de nous rappeler que l'esprit scientifique n'est qu'un côté de l'esprit humain, que l'art est, lui aussi, une réalité positive, sans parler encore de la morale et de la religion, auxquelles

M. Kleffler consacrera les derniers volumes de son grand ouvrage.

Auguste Comte et Herbert Spencer. *Contribution à l'histoire des idées philosophiques au* XIX*e siècle*, par E. DE ROBERTY. 1 vol. in-18, Paris, Alcan. — Après avoir consacré cinq volumes aux problèmes du monisme et de l'agnosticisme étudiés dans la pensée contemporaine, était-il très nécessaire que M. de Roberty écrivît un nouvel ouvrage sur Comte et sur Spencer? S'il avait daigné descendre du haut de ses anathèmes sibyllins et nous expliquer tranquillement ses idées, dont quelques-unes sont originales, l'effort eût pu être utile : mais M. de Roberty a préféré satisfaire ce besoin d'éloquence impétueuse qui le travaille, il a été agréable à lui-même, et nous ne lui chicanerons pas son plaisir. Au moins rendons justice à l'intention touchante de son « *post-scriptum* ». Sous ce titre : *Le monisme et la morale*, l'auteur essaie de nous préparer, le plus doucement qu'on peut faire en pareil cas, aux tristes révélations dont nous menace la « première série » de sa nouvelle œuvre : *la Déception du Bien et l'Immoralité future*.

L'Oupanishad du Grand Aranyaka, traduite pour la première fois du sanscrit en français par F. Herold. — La traduction de la *Brihad Aranyaka Oupanishad* est une contribution importante à l'histoire de la philosophie hindoue. Car cette Oupanishad, généralement considérée comme le plus ancien monument philosophique de l'Inde, porte déjà la marque de l'esprit qui a mis son empreinte sur tous les grands systèmes hindous, esprit entièrement différent de l'esprit grec et européen, impuissant plus que tout autre à séparer l'idée pure des phénomènes particuliers, les phénomènes matériels des phénomènes spirituels, et puissant par-dessus tout autre à en saisir les rapports. Déjà, par suite, elle laisse voir la portée et les limites de la spéculation hindoue, les problèmes qu'elle pose et la manière dont elle les pose, en liant indissolublement, exclusivement et directement la métaphysique à une physique et à une psychologie mythologiques, sans apercevoir, entre le domaine des idées premières et celui des apparences sensibles, physiques et psychologiques, le domaine intermédiaire, qui est celui de la science. Déjà enfin et pour la même raison, on y rencontre la solution des problèmes philosophiques par l'étrange et profonde notion de l'*âtman*, c'est-à-dire du Moi universel qui produit et qui est tous les êtres, spirituels ou matériels, et qui, tout en expliquant ce qu'ils ont de commun, constitue l'essence individuelle propre à chacun d'entre eux. Par le genre d'esprit qu'elle manifeste, par les problèmes qu'elle pose, par la solution qu'elle en donne, la Brihad Aranyaka Oupanishad annonce et prépare donc toute la philosophie hindoue.

Zur Entwickelung von Kant's Theorie der Naturcausalität, par CONSTANTIN RADULESCU MOTRU. 1 vol. in-8, Leipzig, W. Engelmann, 1893. — L'auteur de cette brochure de 120 pages, fervent admirateur de Wundt, s'appuie sur une opinion de son maître pour démontrer que le Kantisme doit être considéré non pas, ainsi qu'on le fait généralement, comme un système isolé dans l'histoire, mais comme un « facteur dans le mouvement scientifique » de la fin du dernier siècle. Entre l'explication logique de l'idée de cause par l'idée mathématique de fonction, et l'explication psychologique par l'association des images, Kant a voulu opérer une conciliation. Il nous semble que M. Radulescu Motru insiste trop sur cette intention de Kant, fort bien connue. Trop longue aussi et peu nouvelle une analyse de l'Esthétique et de l'Analytique. L'auteur nous intéresse davantage lorsque, revenant à son vrai sujet, il nous montre comment Kant se dégagea de l'influence anglaise, pour fonder la physique sur les mathématiques ou, plus justement la physique, au même titre que les mathématiques, sur la logique. La notion de cause n'est plus posée comme innée, elle est déduite de la loi d'unité de la conscience.

Cette explication est-elle définitive? M. Radulescu Motru nous laisse entrevoir qu'une nouvelle scission s'est opérée de nos jours entre les théoriciens de la causalité mécanique et les représentants des sciences psychologiques, morales, historiques, et qu'entre ces deux courants Wundt, à l'exemple de Kant, a opéré une jonction cette fois définitive. Il ajourne l'étude de ce chapitre d'histoire de la philosophie, à un prochain ouvrage aussi intéressant et plus nouveau, sans doute, que celui que nous venons de résumer.

Psychology, par JOHN DEWEY, prof. de philosophie à l'Université de Michigan, 3e édition corrigée. 1 vol. in-8, New-York, Harper. — L'auteur cherche à expliquer comment, en écrivant un simple manuel classique de psychologie, il a essayé d'en faire une introduction à l'étude des grands problèmes de la métaphysique. La partie la plus intéressante de l'ouvrage est celle relative à la théorie de la volonté : car c'est à un spiritualisme très élevé, à une philosophie de la liberté que M. Dewey se propose d'amener l'étudiant en psychologie. « Le vouloir, selon ses propres expressions, explique le connaître et le sentir » ; et la volonté morale explique la volonté.

Primer of Philosophy, by Dr PAUL CARUS. 1 vol. in-18, Chicago, the Open

Court Publishing Company, 1893. — **L'Idée de Dieu**, par le Dr P. Carus, trad. fr. de Gissac. Chicago, the Open Court Publishing Company, 1893.

Le Dr P. Carus est à la fois un écrivain philosophique et une sorte de chef de secte religieuse.

En sa qualité d'écrivain philosophique, il édite un petit manuel assez sommaire et populaire, dans lequel il est établi que les principes de la philosophie sont le positivisme (l'expérience est la seule base de la philosophie), le monisme (on peut s'élever, en partant de la philosophie, à la conception d'un univers scientifique, un et infini), le méliorisme (une morale et une religion scientifiques sont possibles).

En sa qualité de théologien indépendant, le Dr Carus édite *l'Idée de Dieu*, petite brochure encore plus populaire que le manuel, et dans laquelle, par la superposition d'un certain nombre de notions historiques, il cherche à obtenir une « photographie composite » de Dieu. Dès lors, il ne convient pas de s'étonner si nous n'avons, au lieu d'un concept philosophiquement défini, qu'une image assez confuse.

REVUES

Revue des Deux Mondes. — Les philosophes, et les savants pour qui l'existence même de la science constitue le plus intéressant des problèmes, ont recueilli, comme une bonne et trop rare fortune, l'article où M. Duhem a exposé avec une précision et une clarté remarquables les *théories de l'optique*, qui se sont succédé depuis Descartes jusqu'à Maxwell. (1er mai 1894.) Le mérite éminent de cet article c'est de mettre en pleine lumière la double inspiration qui donne naissance à toute hypothèse nouvelle : une conception générale philosophique de l'univers, d'où elle tire sa forme et son intelligibilité, un fait particulier, significatif et suggestif grâce auquel elle prend possession de la réalité. Puis, il suit, oscillant sans cesse entre les idées et les faits, la marche progressive de la science qui peut être comparée au travail chimique de la nature, fait tour à tour de combinaisons, de désagrégations, puis de combinaisons nouvelles, plus complexes et plus instables. Ces vues profondes sur la génération de la vérité scientifique rétablissent au cœur même de la science le travail intérieur de la pensée : la part de l'invention n'est plus réduite à la seule généralisation de l'expérience, l'hypothèse n'apparait plus comme un au-delà de la science, elle est nécessaire à l'intelligence de l'expérience, elle est la science même. Par là on comprend qu'il n'y a pas d'expérience décisive, d'*experimentum crucis* : un fait détruit sans éclairer, puisqu'il ne montre pas en quoi l'hypothèse est défectueuse : c'est à l'esprit de se redresser lui-même et de remettre ses constructions en harmonie avec les faits. Nous sommes heureux que M. Duhem se propose de revenir sur ces conséquences qui se dégagent de ces études : la conception si large, si vivante, si « spirituelle » qu'il se fait de la science, réjouira certainement ceux qui ont le courage de résister à la prétendue autorité de Stuart Mill et qui ne s'inclinent pas devant la simplicité factice de ses formules fatidiques, aussi inefficaces dans la réalité que dénuées de rigueur logique.

Revue scientifique et **Revue universitaire.** — Dans un article intitulé : *La science de l'énergie dans l'Enseignement secondaire* (Revue scientifique du 26 mai 1894), M. Le Châtelier réclame une place dans les programmes d'études de nos lycées pour les notions essentielles dont l'ensemble forme l'*énergétique* : depuis Carnot elles font partie intégrante de la science, et elles auraient pour les jeunes esprits cet avantage de leur faire comprendre le lien intime et l'unité des différentes sciences, qu'on leur présente trop souvent à l'état isolé sous le nom générique de sciences physiques. Peut-être contesterait-on à l'auteur la méthode parfois un peu simpliste dont il se sert pour expliquer ces notions; on pourrait se demander si l'abus des exemples ne fausse pas ces concepts abstraits sous prétexte de les éclaircir. Mais l'intention est excellente, et l'auteur soulève une grosse question, qui mériterait un examen approfondi. Si le rôle de l'enseignement secondaire est de fournir l'intelligence des méthodes, il n'y a pas d'enseignement moins méthodique que l'enseignement actuel de la physique et qui sera de nature à donner de la science une idée plus inexacte. Ce n'est pas seulement parce que l'unité de la science y est dissimulée, c'est encore parce que le professeur est obligé de donner d'autorité des résultats qui ne doivent leur valeur scientifique qu'à la déduction mathématique dont ils sont issus, et aussi parce que, là même où l'expérience est instructive, son moindre souci est de montrer comment et pourquoi elle l'est, d'analyser le travail de la pensée et de justifier ses conclusions. Ces défauts sont en partie inévitables, en partie guérissables, et le remède est simple : c'est de développer chez les professeurs l'esprit d'initiative, la réflexion large et libre sur les conditions de leur science, et de leur donner aussi le temps d'expliquer à leurs élèves les idées générales qu'ils auront pu dégager, en leur épargnant la nécessité de décrire et de

faire apprendre par cœur les ingénieuses dispositions de tel enregistreur ou de tel interrupteur.

L'article de M. Pichon : *les Programmes d'auteurs latins dans les classes des lettres* (*Revue universitaire* du 15 juin 1894) contient les observations les plus judicieuses et les plus fécondes ; il montre que les études actuelles ne visent plus exclusivement à faire des latinistes et qu'elles ne réussissent pas non plus — heureusement — à faire des érudits : mais si elles enseignent à réfléchir sur la vie, elles seront vraiment actuelles et utiles, et c'est à quoi la littérature latine sera émnemment propre, si on sait en tirer ce qu'il convient de demander aux auteurs latins, c'est-à-dire « des leçons de choses morales ». M. Pichon ajoute encore à l'intérêt de ces conclusions, parce qu'il les rattache au mouvement général des esprits qui a renouvelé la critique littéraire en l'imprégnant d'esprit philosophique, et après M. Brunetière, M. Faguet, M. Lanson, il en définit de la façon la plus heureuse les conséquences pour l'enseignement de nos lycées : « Un rhétoricien nourri de Lucrèce, de Cicéron, de Sénèque — comme aussi de Pascal et de Platon — serait mûr pour affronter l'année suivante les grands problèmes de l'univers et de la destinée humaine ; il les retrouverait sous une forme plus savante, mais au fond il les connaîtrait, il ne se sentirait donc point dépaysé ni effrayé ».

On voit la tendance commune à ces études sur des sujets si différents : donner à l'enseignement scientifique une valeur logique, donner à l'enseignement littéraire une valeur morale, c'est permettre de donner aisément à l'enseignement de la philosophie la valeur véritablement philosophique qu'il ne prend actuellement qu'au prix d'efforts trop considérables, et de la part des maîtres, et de la part des élèves. Chaque partie de l'organisme étant tour à tour moyen et fin par rapport à toutes les autres, telle est, on le sait, la formule de l'organisation, dans l'Université comme partout ailleurs ; et le développement spontané de l'être, dans l'Université comme ailleurs, peut seul réaliser cette organisation. Aussi ceux qui pensent que la réforme de l'éducation nationale ne saurait venir ni des campagnes tapageuses et vides de la presse, ni des votes d'une assemblée ou d'un conseil obtenus au prix de concessions, c'est-à-dire de malentendus réciproques, ceux qui n'attendent la transformation de l'Université que de la liberté de l'Université, ceux-là estimeront avec nous que les efforts de M. Le Châtelier et de M. Pichon méritaient d'être signalés à leur attention, et qu'ils sont, malgré leur apparence modeste, de « plus grande efficace qu'on ne pense ».

Revue de Sociologie. — La *Revue de Sociologie*, depuis le commencement de sa seconde année, a doublé son format, mais n'a pas changé sa méthode. Pas plus que l'année précédente, elle n'essaie de préciser une direction, de définir, par une série d'études spéciales, qui auraient un caractère commun, une *sociologie* proprement dite, au sens étroit du mot ; elle reçoit libéralement, de côté et d'autre, toutes sortes de matières et d'idées, qui pourront être fort utiles, d'ailleurs, à la construction des différentes sciences sociales.

De ces articles divers, ceux qui concernent le mouvement social ne sont pas les moins intéressants. Ils sont faits sur place, en Autriche par M. Gumplowicz, en Italie par M. Piamingo, au Chili par M. Ballesteros... etc. Si l'on ne trouve pas toujours, dans ces chroniques régionales, une étude objective et vraiment scientifique des mouvements sociaux, on peut y chercher du moins l'expression des sentiments que ces mouvements exercent sur leurs auteurs ; elles forment ainsi comme une série de contributions à la psychologie, qui, pour être parfois involontaires, n'en sont pas moins dignes d'attention.

Parmi les articles de fond, nous rencontrons, à côté d'études de statistique et d'histoire proprement dite, comme une note critique sur « les populations agricoles de la France », de Baudrillart, et une leçon de Théodore Reinach sur l'invention de la monnaie, deux études sur la science de la morale. Dans la première, qui est, à vrai dire, plus littéraire que scientifique, M. Dobrogeano-Gherea, en analysant Rolla et la Sonate à Kreutzer, découvre une fois de plus les causes sociales du pessimisme dans l'organisation bourgeoise de la société moderne. Dans la seconde, M. Kovalewsky apporte un grand nombre d'exemples ethnographiques à la démonstration de cette idée que les origines du devoir sont les intérêts des sociétés. On peut seulement lui reprocher de dire, en parlant de cette idée, qu'il essaie d'une hypothèse nouvelle.

Un reproche analogue pourrait être fait à M. Pioger qui, dans sa « théorie organique de la vie sociale », se donne l'air, ou l'illusion, de découvrir que les habitats, voies et transports, constructions et aménagements divers, que les choses sociales en un mot, sont comparables à des tissus sociaux, ce que Schäffle n'a que trop longuement démontré, ou encore que la société nous offre comme un tableau palpable des phénomènes de la vie, que la sociologie, par suite, expliquerait la biologie plutôt qu'elle ne serait expliquée par elle, ce que M. Tarde, par exemple.

nous a plus d'une fois répété. Ce que M. Pioger aurait pu peut-être apprendre de M. Tarde, comme de beaucoup de sociologues contemporains, c'est que, à vouloir comparer les sociétés aux organismes, on n'étudie que certains aspects des sociétés, et non pas les plus caractéristiques. Les comparaisons biologiques ont peut-être rendu, dès à présent, en matière sociale, tous les services qu'elles pouvaient rendre; il ne s'agit pas tant, aujourd'hui, de montrer ce que les sociétés humaines ont de commun avec les organismes, que de montrer ce qu'elles ont de propre. C'est pourquoi il faudrait traiter la sociologie par la psychologie plutôt que par la biologie.

M. Duguit nous paraît mieux inspiré quand il explique par la distinction de la conscience sociale et de la conscience individuelle, par leur superposition ou leur opposition, la différenciation des *fonctions de l'Etat,* fonctions d'abord gouvernementales, c'est-à-dire donnant des ordres spéciaux pour des cas particuliers, puis législatives, c'est-à-dire donnant des ordres généraux pour l'universalité des cas, puis exécutives, c'est-à-dire appliquant aux cas spéciaux les ordres généraux. Ordinairement, la fonction de l'État se traduit toujours par des ordres. Cependant, s'il s'agit des rapports de l'État, non plus avec l'intérieur, mais avec l'extérieur de la société qu'il domine, ses principales fonctions pourront s'exprimer par des conventions; ce seront les fonctions dites diplomatiques, à l'intérieur même de la société, dans les cas où l'État devient par exemple propriétaire et entre en contact avec des propriétaires individuels, sa fonction peut se traduire sous la forme d'une convention. Cependant à ce rapport contractuel, un ordre se mêle presque toujours. La relation qui naît alors est complexe, étant à la fois un ordre et un contrat. La complexité de ces relations, comme leur simplicité, naît toujours d'un rapport entre la conscience des intérêts individuels et celle des intérêts communs. Les fonctions de l'État sont donc non des fonctions physiologiques, mais des fonctions psychologiques, des actes de volonté. Cette intéressante étude montre tout ce que pourrait donner l'application de la psychologie aux sciences sociales en général et au droit en particulier.

M. Tarde, dans un article sur la *série historique des Etats logiques*, essaie de construire la logique et la téléologie nécessaires à ces mêmes sciences. Mais il ne nous semble pas qu'il soit, dans ce court article qui n'est qu'un fragment du livre qu'il prépare sur la *Logique sociale*, arrivé à toute la clarté et à toute la précision désirables. Nous attendons donc son livre — et nous l'attendons avec impatience — pour apprécier les conceptions qui y seront développées.

Il nous faut dire la même chose de l'article de M. Novicow sur *la croissance et la décroissance des sociétés en fonction du temps.* M. Novicow prouve en maniant avec ingéniosité la statistique de toutes les nations en général, mais principalement de la Russie, que, dans tous les phénomènes de la vie des sociétés, physiologiques, économiques, politiques et intellectuels, la croissance provient d'une économie de temps. Ainsi la lutte des civilisations est comme une course : le vainqueur est celui qui marche le plus vite. Plus une société gaspille de temps, moins elle montre d'aptitude à s'adapter au milieu international. Il est donc conforme aux lois de la nature qu'elle disparaisse de la surface du globe. Il y a dans cet article une tentative intéressante pour mesurer en quelque sorte les phénomènes sociaux, qui, dépendant en dernière analyse, ainsi que l'auteur le dit lui-même, des phénomènes psychiques, semblent échapper à toute détermination quantitative : en les prenant par un côté extérieur, au lieu de chercher à pénétrer la nature entière, on détermine leur vitesse dans le temps. Mais, par là même que cette détermination est extérieure, permet-elle de mesurer des choses en somme qualitatives comme un progrès ou une dégénérescence? Marcher plus vite n'est pas toujours marcher mieux : cela dépend du but. M. Novicow essaie de prévenir ces difficultés au début de son article en identifiant en quelque sorte le bien et la vitesse. Selon lui le but poursuivi par toute créature est la jouissance. Celle-ci provient de notre puissance sur l'univers. Or prendre de plus en plus possession de l'univers c'est croître. Mais plus on va vite, plus on croît. Donc, plus on va vite, plus on est puissant, plus on jouit. Il est aisé de sentir quelles équivoques peuvent cacher des mots tels que ceux-là : jouissance, puissance, croissance, dont la portée est toute différente suivant qu'on les prend dans un sens large et comme formel, ou dans un sens étroit et précis. De tels raisonnements prouvent assez qu'il n'y a pas de sociologie, fût elle tout entière tirée de la statistique, sans une définition préliminaire des concepts, sans une philosophie. Le livre, dont cet article est un chapitre : *Les gaspillages des sociétés modernes et la question sociale*, nous réserve peut-être ces définitions, qu'il serait nécessaire de connaître pour discuter les thèses de l'auteur.

On sent dans l'article de M. Simmel, (traduit par M. Parazzoli), qui reproduit les parties les plus importantes de son livre sur la Différenciation sociale (1890),

qu'il est composé par un philosophe qui s'est fait une conception étroite de la sociologie en la distinguant nettement de l'ancienne philosophie de l'histoire, et n'envisage les faits que du point de vue de cette conception. C'est ainsi que, dans tous les genres de sociétés, économique, religieuse ou politique, quelle que soit leur fin ou leur nature, il envisage un même phénomène, la différenciation, et, les conséquences exercées par l'existence de cette *forme* sociale, commune à des sociétés *matériellement* différentes, sur le développement, tant des groupes que des individualités. L'article (malgré les inexactitudes de la traduction) est intéressant, et, comme les deux précédents, donne envie de lire le livre dont il est tiré.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Band VII, 1-3. — Parmi les articles publiés dans les trois fascicules de l'*Archiv*, les uns sont consacrés à la critique de textes importants; les autres s'occupent moins des textes que des idées des philosophes.

Les premiers, d'ailleurs, ne sont pas inutiles à l'histoire des idées. Pour caractériser le système de Démocrite, il est indispensable d'examiner, avec M. Diels (Ueber Demokrits Dämonenglauben), le sens qu'il donne au mot δαίμονες. L'auteur conclut de son étude que Démocrite, « même dans cette théorie mystique, reste rationaliste ». Il est vrai que cet article est plutôt consacré aux εἴδωλα de Démocrite qu'à sa théorie des démons. Or, les deux doctrines sont très distinctes : l'une est une théorie de la perception extérieure qui n'a rien de mystique; l'autre est une théorie morale qui exclut le mysticisme.

De même, pour bien connaître Aristote, il faudrait résoudre la question posée par M. Tannery (sur la composition de la Physique d'Aristote) : le livre V de la Physique n'est-il pas antérieur au livre III? Ne fait-il pas partie d'un traité περὶ κινήσεως qui serait une première ébauche de la Physique? Si cette question était résolue, certaines difficultés de la théorie aristotélicienne du mouvement seraient levées.

De même enfin, la critique des textes néoplatoniciens qu'entreprend Zeller (Ammonius Sakkas und Plotin) est intéressante pour l'histoire des idées. Selon Zeller nous n'avons rien d'Ammonius. Plotin l'a dénaturé comme il a dénaturé Platon en mêlant à sa doctrine des éléments péripatéticiens et stoïciens; et les autres néo-platoniciens qui prétendent nous donner des renseignements sur Ammonius les ont puisés à des sources suspectes, à une date où la doctrine était oubliée.

Mais les vues les plus nouvelles se trouvent dans la seconde série d'articles. M. Dümmler expose la cosmologie orphique, panthéisme d'un anthropomorphisme grossier, compromis entre l'hylozoïsme ionien « et la religion populaire ». D'après ces caractères, l'auteur estime que cette conception est antérieure à Xénophane et remonte au moins au VIe siècle.

M. Espinas, continuant ses études sur la Philosophie de l'action au Ve siècle avant J.-C., arrive aux sophistes. Il distingue deux catégories de sophistes : les uns pensent que tout, dans la société humaine, est conventionnel, artificiel; les autres que tout est naturel et que l'art est impuissant. De ces deux principes opposés les sophistes tirent des conclusions analogues : la vertu est toute conventionnelle; de quel droit exige-t-elle le respect? disent les premiers. Puisque tout est naturel, disent les seconds, le vice est naturel : il est excusable. L'identité de ces conclusions a fait confondre, selon M. Espinas, les deux espèces de sophistes, distinguées cependant par Platon.

Platon est l'objet d'une étude de M. Glagau, qui analyse le Phédon. Il y a, selon lui, trois parties dans le Phédon; la première est morale et se résume ainsi : l'intention morale suppose la croyance à l'immortalité; la deuxième est métaphysique : elle expose la théorie des idées; la troisième est une νεκυιά. Le problème moral est essentiel : le postulat de la raison pratique qui y est opposé entraîne Platon dans la discussion métaphysique qui suit : la raison pratique a, chez Platon, suivant l'auteur, la primauté sur la raison théorique. Ce n'est pas le seul lien qu'il trouve entre Platon et Kant : la « révolution copernicienne » de Kant serait indiquée dans le Phédon (p. 99-100). Une seconde thèse de M. Glogau consiste à dire que, dans le Phédon, la pensée occidentale se détache définitivement de la pensée orientale : il croit pouvoir le soutenir, malgré les mythes à demi « orientaux » de la troisième partie du dialogue.

L'histoire de la philosophie de la Renaissance est représentée par un article de M. Löwenheim (Influence de Démocrite sur Galilée). A la vérité, cette influence n'est pas historiquement constatée : l'auteur l'infère des rapports qui existent entre les deux doctrines. Galilée cite rarement Démocrite et n'avoue jamais ce qu'il lui doit, car Démocrite passait pour athée et Galilée devait éviter un tel patronage. Mais Galilée lisait Lucrèce, disciple d'Epicure, disciple lui-même de Démocrite : donc Galilée a subi l'influence de Démocrite. Il faut avouer que ce lien historique est bien lâche; et quant aux rapports internes qui existent entre la physique de Démocrite et celle de Galilée, ils s'expliquent sans l'hypothèse d'une influence directe de l'un sur l'autre. Les expériences

de Galilée l'amenèrent à renverser la physique d'Aristote : mais la physique d'Aristote était l'antithèse de la physique de Démocrite : Galilée retrouve, par le développement de sa propre pensée, les idées de Démocrite : elles ne lui ont été suggérées par personne; elles lui ont été suggérées par l'expérience.

M. Dilthey continue ses études sur l'Autonomie de la pensée au XVIIe siècle. Il montre surtout que cette autonomie fut due à l'influence des stoïciens, qu'il montre agissant sur Bacon, Charron, Bodin, Hugo Grotius, enfin sur les auteurs des systèmes qui affirment le plus hautement, dans toutes les branches des connaissances humaines, l'autonomie de la pensée, sur Descartes et sur Spinosa. Il s'attache à montrer la genèse de la pensée de Spinosa, formée selon lui par Hobbes, Descartes et G. Bruno. Et il cite tous les points de la doctrine de Spinosa qui rappellent la doctrine stoïcienne. Peut-êre outblie-t-il de noter que Spinosa repousse parfois cette parenté : les stoïciens accordent trop de pouvoir à la volonté humaine pour satisfaire Spinosa. Mais l'influence du stoïcisme sur le XVIIe siècle, par l'intermédiaire de Cicéron et de Sénèque, n'en reste pas moins établie. La thèse n'est d'ailleurs pas tout à fait neuve : en France, M. Brochard a déjà montré, dans la Revue philosophique, l'influence du stoïcisme sur Descartes.

M. Höffding traite une question très à la mode : la continuité dans l'évolution de la pensée kantienne. La difficulté qu'on éprouve à fixer la date où Kant fut réveillé de son sommeil dogmatique est pour l'auteur la preuve de cette continuité : Kant n'a jamais dormi. Dans ses premières œuvres on trouve le germe des idées qui seront développées dans les trois critiques. Par exemple, Kant commence par concevoir les choses comme liées les unes aux autres par la causalité : elles forment un tout, un système. Il ne lui restera qu'à passer au point de vue subjectif et à se demander comment, pour l'esprit, cette systématisation est possible. Est-ce par ce raisonnement que M. Höffding espère prouver qu'il y a évolution continue, jamais révolution, dans la pensée kantienne? Il ne fait que constater la révolution : toute la difficulté réside dans le passage du point de vue objectif au point de vue subjectif : là est le saut; il n'est pas expliqué par M. Höffding.

Enfin, un article est consacré à la méthode de l'histoire de la philosophie. Il est de Benno Erdmann, et l'auteur a l'intention d'appliquer sa méthode à la métaphysique cartésienne. A parler franc, cette méthode n'est pas bien neuve. Il faut, dit-on, se poser à l'égard de chaque philosophe une série de questions : quelle fut l'influence de la tradition sur son esprit? quelle attitude eut-il vis-à-vis de son temps? quels problèmes lui sont propres? quelle fut son influence historique? L'idée la plus intéressante, c'est qu'il faut renoncer à chercher les conditions psychologiques du développement d'un système : la construction d'un système échappe en grande partie à la pensée consciente du philosophe : on risque de tomber dans des hypothèses gratuites si l'on veut retrouver les idées ou les sentiments auxquels il a obéi. Il faut se borner à l'étude des conditions objectives : seules elles ont une valeur scientifique. L'historien de la philosophie doit sacrifier les conjectures individuelles et son intelligence doit s'oublier dans son objet. Peut-être y aurait-il des réserves à faire sur l'inconscience d'un Descartes ou d'un Spinosa; et, d'autre part, Erdmann, dans ses œuvres historiques, n'est pas toujours si hostile aux conjectures individuelles.

NÉCROLOGIE

Wilhelm Roscher.

Il appartient aux philosophes, non moins qu'aux économistes et aux historiens, de regretter la perte de Wilhelm Roscher, mort à Leipzig le 5 juin dernier. Docteur en 1838, Roscher était passé par la philologie et l'histoire avant d'entrer dans l'économie politique. Il y apporta et y conserva toujours, d'une part cette étonnante connaissance des civilisations qui lui permit de montrer dans l'économie politique, où les Anglais ne voyaient qu'un monde abstrait, toujours le même, mené par l'égoïsme, la vie de toutes les forces morales ou matérielles de l'histoire; d'autre part, cette aptitude aux idées générales, cet esprit philosophique que donne quelquefois le fait d'avoir passé par plusieurs sciences. Aussi l'influence qu'il a exercée, tant par ses livres que par son enseignement, est-elle profonde et durable. Jusqu'au semestre dernier, malgré son grand âge, il faisait son cours à Leipzig ; il avait annoncé pour le semestre d'été un cours sur la *Doctrine naturelle et historique de la Monarchie, de l'Aristocratie et de la Démocratie.* La fatigue le força d'y renoncer. Il eut du moins le temps de finir son grand ouvrage sur le *Paupérisme.* « Je n'ai plus besoin que de quelques heures, disait-il avant de mourir, pour achever mon livre tout à fait. » Il laisse le souvenir d'un esprit qui savait, jusque dans les plus petits faits, retrouver les idées : et c'est un des signes auxquels on reconnaît les grands esprits.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE SEPTEMBRE 1894)

LIVRES NOUVEAUX

Le prix de la vie, par LÉON OLLÉ-LAPRUNE, maître de conférences à l'École Normale supérieure. 1 vol. in-18. Paris, Belin frères. — Il faut croire que M. Ollé-Laprune a été frappé de l'efficacité de l'enseignement qu'il donnait en 1887-88 au public restreint de l'École Normale supérieure, puisqu'il veut aujourd'hui en faire bénéficier le grand public; et, assurément, ses élèves ne pouvaient qu'être frappés de l'art en quelque sorte prestigieux avec lequel leur maître travaillait à les mener, par degrés insensibles, de la philosophie la plus épurée au christianisme le plus littéral. Est-il cependant impossible de saisir le secret de cette méthode? Au moment où M. Ollé-Laprune s'écrie : « Nous voilà donc en face de la religion dite positive » (p. 343), il ajoute : « Je constate, je déclare ceci. La loyauté intellectuelle, la probité d'esprit, la parfaite droiture l'exigent. Oui, dans ces recherches, où j'ai le plus possible et le mieux possible usé de mon esprit avec méthode, selon les lois de la raison, j'ai eu souvent une lumière qui n'est point une lumière naturelle » (p. 347). La pensée de M. Ollé-Laprune n'était donc pas plus libre, lorsqu'il soulevait tout à l'heure le problème du « Prix de la Vie » que lorsqu'il le résout maintenant en un certain sens déterminé. Le raisonnement philosophique peut bien, suivant M. Ollé-Laprune, énoncer le problème et sa solution; mais, en réalité, c'est la foi qui le pose et le résout. Nous n'avons donc pas affaire à une dialectique qui conditionne la vérité, puisqu'elle la crée; ainsi conçue, la méthode philosophique ressemble plutôt à une rhétorique, à une exposition de la foi sous la forme d'une argumentation oratoire.

Philosophie morale et politique, études par S.-E. ALAUX, professeur de philosophie à l'École des Lettres d'Alger. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — L'idée du droit et de la liberté juridique peut-elle être conçue comme un principe absolu, pourvu d'une valeur ontologique? Le libéralisme peut-il constituer une morale? M. Alaux le croit; cette croyance a fait l'unité de sa carrière philosophique, comme elle est l'inspiration commune des quatorze articles réunis dans le présent volume. Mais, si cette croyance est philosophiquement fondée, d'où vient le singulier *hiatus* logique que l'on constate entre les premières études, consacrées à des problèmes de morale générale, et les dernières, où des questions de politique actuelle sont discutées? D'abord la liberté est un principe philosophique, qui sert de fondement à toute une métaphysique; puis ce n'est plus qu'une simple règle générale de politique, d'où se déduisent des opinions probables et d'une valeur, semble-t-il, très provisoire. M. Alaux, par exemple, se prononce, d'une part, pour le divorce, mais, d'autre part, contre la suppression du serment en justice; au nom du principe de la liberté individuelle, il demande que la liberté de la presse soit limitée; sur le rôle de l'État dans les questions économiques, il n'apporte pas une solution systématique, mais seulement des justifications circonspectes du présent et des conseils de prudence. Ainsi le libéralisme n'apparaît plus que comme une méthode de législation, l'Etat accordant aux individus la liberté d'errer parce qu'il n'a pas le pouvoir de leur apporter la vérité, — la personnalité morale n'est qu'une entité juridique et sociale ; et la seconde partie du livre de M. Alaux semble réfuter la première.

La perception extérieure et la science positive (essai de philosophie des sciences), par FRANCELIN MARTIN, professeur agrégé de philosophie, docteur ès lettres. In-8, Paris, Alcan. — Voici la thèse : La philosophie a traversé trois périodes : période substantialiste ou recherche de l'être; période finaliste ou recherche de l'attribut; période mécaniste ou recherche de la relation. Cette évolution de la philosophie commande à son tour l'évolution de la science qui a été, tour à tour, substantialiste avec l'astronomie et la physique grecques, finaliste dans le monde du moyen âge, mécaniste

depuis Descartes. Enfin cette évolution de la science est une évolution logique et nécessaire, parce que l'analyse scientifique ne peut être qu'inverse de la synthèse qui constitue la perception extérieure; or cette synthèse s'opère par un triple travail qui met en relation les phénomènes dans l'espace et dans le temps (catégories de distinction), qui en fait un tout organique (catégories de logicité : causalité et finalité), qui lui donne enfin l'individualité d'une substance (catégories de réalité et de stabilité). On voit quel est l'intérêt de la thèse de M. Martin; on en devine aussi le danger. Vouloir ainsi et tirer d'une déduction logique la loi de l'histoire, et retrouver dans l'histoire la confirmation d'une conclusion *a priori*, c'est risquer de compromettre ou l'histoire ou la logique, et surtout c'est risquer de se réduire à des cadres formels, à des généralités qu'on n'ose point dépasser de peur de rompre l'accord péniblement obtenu. Peut-être M. Martin n'a-t-il pas toujours évité ce danger; et, à plus d'une reprise on a le sentiment que le souci de sa démonstration l'a empêché de développer jusqu'au bout sa pensée et d'épuiser les questions qu'il traite.

Le sentiment et la pensée, *et leurs principaux aspects physiologiques*, par A. Godfernaux, docteur ès lettres. 1 vol. in-8, Paris, Alcan. — Si, dans l'espèce, c'est la pensée qui crée le sentiment, puisque ce sont les excitations extérieures, lentement enregistrées dans l'organisme, qui constituent peu à peu les tendances et les émotions, dans l'individu au contraire, c'est le sentiment qui crée la pensée, puisque ce n'est qu'en obéissant aux tendances héréditaires que la pensée peut naître et se constituer. Telle est la proposition que M. Godfernaux s'attache à développer dans le présent ouvrage. Il le fait à grand renfort d'exemples empruntés à la pathologie mentale : la folie commence par un état confus de malaise et d'inquiétude, c'est seulement lorsque le mal se développe, qu'elle devient idée fixe, cohérente dans son incohérence même. — Quant aux conclusions philosophiques de ce livre, elles sont singulièrement confuses. Tantôt M. Godfernaux accepte les dogmes du matérialisme courant; par exemple (p. 1), le *subjectif*, c'est l'interne, c'est-à-dire le physiologique, et l'*objectif*, c'est l'externe, ou le milieu physique. Tantôt il se rallie à la théorie du parallélisme, au dualisme du psychique et du physiologique. Ailleurs il adopte le monisme psychologique de M. Fouillée, se rallie à la théorie des idées-forces, et applaudit très fort à « cette large expression » (p. 168); sur la fin, il devient hégélien. « Un arbre, a écrit Hegel, croît par syllogisme. Aucune phrase ne peut mieux exprimer ce que nous voulons faire comprendre » (p. 206). Un savant compétent ne pourrait-il nous dire si les études médicales de M. Godfernaux ont été aussi hâtives que ses affirmations du philosophe sont irréfléchies?

Vie et science, *lettres d'un vieux philosophe strasbourgeois et d'un étudiant parisien*, par Henri Berr. 1 vol. in-18, Paris, A. Colin et Cie. — Cet ouvrage souffre d'un défaut commun à beaucoup d'écrits moraux contemporains. « Nous avons, s'écrie triomphalement le vieux moraliste, nous avons un secret public aujourd'hui, c'est qu'une croyance nouvelle, qu'une nouvelle façon de vivre s'élabore. » Mais il ajoute aussitôt : « Seulement ce n'est encore que conceptions diffuses, fuyantes, insaisissables ». Peut-il, dès lors, s'étonner que son élève retire de cet enseignement « diffus, fuyant, insaisissable », le dégoût, le découragement et le pessimisme pratique. Aussi bien le livre s'achève-t-il par un aveu d'impuissance. L'intention ne suffit pas; la bonne volonté quand elle n'a pas, par hasard, la force de trancher les grands problèmes de la pensée et de l'action, est radicalement impropre à les résoudre : « ce sont des logiciens et des organisateurs qu'il nous faut aujourd'hui » On ne saurait mieux dire.

Science des religions. Du passé et de l'avenir du judaïsme et du christianisme, par F. Réthoré. In-8, Paris, Pedone. — Les écrivains du XIXe siècle ont mis en lumière avec une telle insistance — et nous serons les derniers à les en blâmer — l'inspiration élevée et la valeur symbolique des différentes religions que c'est devenu pour l'esprit un utile contrepoids de voir sans rien s'en dissimuler ce qu'ont été réellement les religions historiques, de comprendre comment elles ont été amenées à trahir la pensée de leurs fondateurs, et comment on a pu se servir de leurs dogmes qui enfermaient dans l'origine une explication supérieure de l'univers, de leurs préceptes qui proposaient une règle supérieure de conduite, pour prétendre arrêter toute espèce de progrès intellectuel ou moral. Tel est l'objet que s'est proposé M. Réthoré, et qu'il peut se flatter d'avoir rempli; on aurait pu lui demander un peu plus de critique et un peu moins de passion; mais, comme il l'a soutenu avec raison lui-même, la parfaite impartialité, en pareille matière, est indifférence ou hypocrisie. En tout cas on devra reconnaître que cette critique parfois violente des religions n'est

pas conçue dans un esprit irréligieux : tout au contraire, puisque M. Réthoré, fidèle en cela à ses maîtres du XVIIIe siècle, ne combat le judaïsme et le christianisme qu'au nom du théisme et pour la gloire de la religion naturelle.

Philosophie et religion. Une profession de foi rationnelle, par Léon Beaugrand, président de chambre honoraire près de la cour d'appel d'Agen. In-16. Paris, Perrin. — Un manuel et un catéchisme : le manuel est éclectique, et la sanction dans la vie future y est présentée comme étant le fondement essentiel de la morale, on n'a jamais su pourquoi et on ne le saura pas encore cette fois-ci ; à la vérité, l'auteur reconnaît dans la conclusion de sa première partie qu'on peut faire des objections insolubles aux solutions qu'il propose, et, si cela ne diminue pas la force de ses convictions, cela enlève au moins à sa profession de foi quelque peu de son caractère rationnel. Le catéchisme est catholique, mais d'un catholicisme simplifié et épuré, nullement clérical, qui désavoue les jésuites et l'Inquisition, qui combat en excellents termes la confession, qui renonce à justifier tous les textes et tous les récits des Évangiles. Si M. Beaugrand fait encore ici plus de part à la foi qu'à la raison, encore a-t-il le droit de se rendre ce témoignage, assez rare pour des tentatives de ce genre, qu'il a été « d'une complète bonne foi », et peut-être satisfera-t-il quelques-uns parmi les croyants qui songent à se demander pourquoi ils croient.

De la connaissance religieuse. Essai critique sur de récentes discussions, par H. Bois, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban. 1 vol. in-8, Paris, Fischbacher. — M. Sabatier, en introduisant dans la théologie protestante des théories évolutionnistes et subjectivistes, a scandalisé les orthodoxes. M. H. Bois s'attache à démontrer que les idées fondamentales de la dogmatique chrétienne, par exemple les idées de révélation et d'autorité, perdent, dans le système de ce théologien indépendant, toute signification insaisissable. D'autre part au sentimentalisme religieux de M. Sabatier (religion « psychologique » ou « de la conscience ») qu'il déclare inspiré par « MM. de Vogüé, P. Desjardins, Wagner, Maurice Barrès » (p. 103), il oppose un anthropomorphisme moral, assez analogue au criticisme de MM. Renouvier, Pillon et Dauriac. Or, peut-être, des deux théologiens ennemis M. Sabatier est-il meilleur philosophe ; mais sans doute M. Bois est plus chrétien, et nous ajouterons : plus kantien, n'en déplaise à M. Sabatier.

L'idéalisme intégral. Le règne de la grâce, par M. Pujo. 1 vol. in-16, Paris, Alcan. — Les études très variées qui composent cet ouvrage, essais critiques ou réflexions sur le temps présent, sont comme une préface philosophique à la vie littéraire de M. Pujo. Et il faut louer M. Pujo d'avoir su joindre aux audaces du révolutionnaire (p. 50) la docilité sérieuse du disciple, ainsi que d'avoir cru qu'une solide éducation philosophique dirigée par des maîtres tels que MM. G. Séailles (p. 245) et Bergson (p. 74), ne pouvait être, chez lui, un obstacle aux libres inspirations de l'artiste. Nous sera-t-il néanmoins permis de présenter à M. Pujo quelques objections ? D'abord une objection en quelque sorte théologique : convient-il de mettre, pour ainsi dire, sous l'invocation de Jésus-Christ, un livre où le droit de la force est exalté ? Est-ce bien le règne de la grâce (au sens esthétique où M. Pujo entend le mot) que Jésus-Christ promettait au genre humain, lorsqu'il apportait aux pauvres et aux affligés une doctrine d'absolue égalité morale ? — Puis une objection grammaticale : convient-il d'appeler « idéalisme », même « intégral », une doctrine qui exalte précisément, aux dépens de l'idée, les facultés confuses du sentiment et de l'action ? — Enfin une objection philosophique et de fond. « La pensée, écrit M. Pujo, est la limite de l'action, comme l'égalité est la limite de la liberté » (p. 193), et c'est l'axiome fondamental de sa philosophie. Mais de quel prix sera une action qui ne sera définie par aucune pensée, par aucun motif conscient ? Et, de même, n'est-il pas à craindre que la liberté, affranchie de la contrainte, mais aussi de la protection de toute formule sociale, cesse, par l'équivoque d'un mot, d'être *notre* liberté, pour ressembler bien davantage au vouloir-vivre inerte du végétal ou de la matière brute ?

Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs, par A. Binet, directeur adjoint du Laboratoire de psychologie physiologique des Hautes Études à la Sorbonne. 1 vol. in-16, Paris, Hachette et Cie. — S'étant consacré, après Charcot, à l'étude des calculateurs prodiges, tels qu'Inaudi et Diamandi, et, après Taine, à l'observation des grands joueurs d'échecs, M. Binet nous apporte sur ces matières un ouvrage complet, instructif et même divertissant. Les miracles du calcul mental lui servent de prétexte pour comparer le mécanisme de la mémoire auditive et de la mémoire visuelle. — A propos du jeu d'échecs « à l'aveugle », M. Binet est amené à distinguer (il s'en vante comme d'une découverte) une mémoire visuelle

concrète et une mémoire visuelle abstraite, ou géométrique, — et encore une mémoire géométrique proprement dite d'avec une mémoire verbale; c'est-à-dire que parmi les joueurs d'échecs, il y a des artistes et des mathématiciens, des *analystes* et des *géomètres*. La méthode psychologique laisse nécessairement bien des questions irrésolues; mais il n'en faut pas moins louer le travailleur patient qui réussit à rendre chaque jour plus exacte et plus complète la description de l'esprit humain.

La psychologie de l'amour, par G. Danville. 1 vol. in-16, Paris, Alcan. — Il ne suffit pas, pour être un philosophe, d'un peu de science et d'un peu de littérature. M. G. Danville s'y est laissé tromper, et il a produit ce livre sur lequel il serait cruel d'insister : aussi bien la définition de l'amour que propose triomphalement M. Danville est déjà fameuse, plus fameuse peut-être que M. Danville ne l'avait souhaité. Pourtant convient-il de laisser passer sans protestation de pareils livres au risque de discréditer à la fois la philosophie et la science ?

Alfred de Vigny et la poésie politique, par L. Dorison, professeur à la Faculté des lettres de Dijon. 1 vol. in-16, Paris, Perrin et Cie. — Revivre, sous la forme du rêve, le rêve d'un grand poète, ressaisir dans ce rêve même, tout le rêve religieux et social du siècle, fondre dans des synchronismes nébuleux Benjamin Constant et Saint-Simon, Shelley et Ballanche, A. Comte et le P. Gratry, découvrir chez le fondateur du positivisme la formule vraie du christianisme intérieur, et chez l'auteur de *la Maison du Berger* la définition d'une religion sociologique, telle est la tâche audacieuse à laquelle s'est voué M. Dorison. Un noble esprit pouvait seul en concevoir l'idée; et le livre né de cette idée mérite de frapper, ne fût-ce que par sa singularité, l'attention des esprits curieux.

Diderot, par J. Reinach. 1 vol. in-16 (Collection des Grands Écrivains français), Paris, Hachette et Cie. — M. J. Reinach étudie Diderot dans un style parfois pesant, avec une impartialité qui surprend; car on était habitué à voir Diderot soulever plus d'enthousiasme, ou plus de haine. Mais, puisque les gens du monde demandaient un ouvrage propre à les renseigner rapidement sur la vie et sur les ouvrages de Diderot, ainsi qu'à les fournir d'un jugement suffisamment motivé sur la valeur de ses œuvres et de sa philosophie, M. J. Reinach a écrit le livre qu'il fallait, et les gens du monde y trouveront le jugement qu'eux-mêmes porteraient sur Diderot, s'ils avaient le temps de le connaître.

Problèmes de morale et de sociologie, par M. Herbert Spencer. Traduction et avant-propos de M. H. de Varigny; in-8, Paris, Guillaumin. — C'est une heureuse idée qu'a eue M. de Varigny, de réunir et d'offrir au public français des essais dispersés à travers tant de Revues et à travers tant d'années, depuis l'*Organisme social* (1860) jusqu'à l'*Insuffisance de la « Sélection naturelle »* (1893). La diversité des dates et la variété des sujets suffiraient déjà pour témoigner de la prodigieuse activité intellectuelle, de l'universelle curiosité de M. Spencer. La lecture, toujours facile et intéressante, des articles suffirait à marquer les traits intimes de la psychologie du maître, tels qu'ils ont été signalés à plus d'une reprise : le goût et l'habitude constante de l'observation, l'amour de la vérité scientifique joint au souci de l'application pratique (c'est aux spirites que M. Spencer adresse une substantielle étude sur la *Valeur des preuves*), l'optimisme uni à une invincible défiance de la raison abstraite, le préjugé de la liberté. Tout cela ne va pas sans un certain simplisme; quand on a lu Kant, on est un peu déconcerté par le ton dont M. Spencer parle de lui, et par la façon dont il ramène sa morale aux proportions d'une morale de sauvage. Mais tout cela est bien anglais; on s'en convaincra une fois de plus en lisant le jugement de M. Spencer sur les Américains plein de bonhomie, de finesse et, si je puis ainsi dire, de parti pris britannique.

Geschichte der neueren Philosophie, *von Nikolaus von Kues bis Zur Gegenwart*, par Richard Falckenberg, 2e éd. 1 vol. in-8, Leipzig, Veit et Cie. — Nous signalons avec le plus grand plaisir, comme l'un des meilleurs manuels de ce genre qui aient paru dans les dix dernières années, l'histoire de la philosophie moderne de M. R. Falckenberg, professeur à l'Université d'Erlangen et rédacteur de la *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*. L'auteur a repris, en l'appliquant aux temps modernes, le programme réalisé déjà par Ed. Zeller dans son Abrégé de la philosophie des Grecs (1883, 2e éd. 1889). Il a voulu, évitant les discussions de pure érudition et les bibliographies trop minutieuses, exposer en termes clairs l'évolution de la pensée philosophique depuis la Renaissance jusqu'à nos jours; mais, dans cette œuvre commune des philosophes, il a tenu à définir la part de chaque penseur, à préciser la physionomie de chaque système. C'est un moyen terme heureux entre

une philosophie de l'histoire des systèmes et une histoire monographique. Ainsi conçu, ce livre s'adresse spécialement aux étudiants. C'est un bon guide de travail. Toutefois, au point de vue même de l'enseignement, on pourrait souhaiter des index bibliographiques un peu moins sommaires. On s'étonne aussi qu'à l'égard des philosophies française et anglaise de ce siècle, le manuel se réduise aux proportions d'un simple mémento. S'il accorde à A. Comte une courte mais substantielle notice, M. Falckenberg se contente de citer, sans autre mention, des noms tels que ceux de Maine de Biran, de M. Ravaisson et de M. Renouvier. C'est au reste un défaut commun à la plupart des historiens allemands de la philosophie. Leur ignorance de la philosophie française contemporaine étonne vraiment chez des savants d'ordinaire si bien informés des littératures étrangères.

Das Grundproblen der Metaphysik, par le docteur Engelbert Lorenz Fischer. 1 vol. in-8, x-200 p., Mayence, Fr. Kirchheim. — Encore un essai qui témoigne que le zèle métaphysique se rallume en Allemagne. M. Fischer se défend d'ailleurs de toute entreprise téméraire hors du domaine de l'expérience possible. Il fonde sa métaphysique sur un double ordre de réalité : sur l'histoire éclectique des systèmes métaphysiques, de laquelle lui semble se dégager une commune conception de la réalité, et sur les plus récentes données de la science positive. Or le fait le plus général que constate la science est l'universelle liaison des choses selon la loi de causalité. La causalité elle-même n'est possible que dans un univers où les êtres ne sont ni absolument identiques ni absolument distincts, mais où une même essence se retrouve au fond des individus. Cette essence est à la fois énergie et raison (*Vernunftenergie*) : énergie, parce que l'énergie, forme générale du pouvoir d'action et de réaction commun à tous les êtres, explique seule la causalité; raison, parce que l'univers, pour être connaissable, doit être construit selon un plan logique conforme aux lois de l'esprit. Cette énergie-raison est l'objet de la métaphysique, et M. Fischer esquisse une suite de dix lois de ce principe universel des choses, en quelques pages assez aventureuses. Au reste cet essai nous paraît plus riche en affirmations qu'en preuves. L'auteur semble ignorer la plupart des grosses difficultés qui ont tenu en échec les métaphysiciens de tous les temps. C'est ainsi que par une singulière subtilité de termes, il affirme à la fois la distinction essentielle (*wesentlich*) et l'identité foncière (*Grundwesentlich*) de l'activité physique et de l'activité psychique. En quelques lignes il établit que le principe cosmique de l'énergie-raison est aussi le principe de l'absolu. Enfin, critique plus grave, les courtes pages dans lesquelles il cherche à défendre la métaphysique comme science contre les arguments du criticisme nous paraissent bien superficielles. Il ne faut certes pas décourager les constructeurs de systèmes : mais n'est-ce pas à eux à se mettre en règle une bonne fois avec des arguments dont le positivisme et l'agnosticisme ne se sont pas encore dessaisis?

REVUES

International Journal of Ethics. « Le *mouvement éthique*, écrit M. Adler (n° d'avril), affirme, et repose sur cette affirmation, qu'un accord préalable sur les questions religieuses et philosophiques parmi ceux qui s'unissent à un *mouvement éthique* n'est pas nécessaire; que de fortes sociétés morales peuvent s'édifier sans autre lien d'union parmi leurs membres que le désir commun d'accroître la connaissance du bien, à quelque source que cette connaissance puisse être empruntée. » L'*International Journal of Ethics* peut servir à juger, et peut-être aussi, dans une certaine mesure, à condamner une semblable tentative. Car il ne s'écarte pas du programme des *sociétés morales* tant qu'il se borne à des études de pédagogie, de politique contemporaine, de psychologie des races et des professions. Seulement, à quelles conditions ces études auront-elles une valeur philosophique? Que trois écrivains de nationalité ou de race italienne, MM. Raffaele Mariano, G. Barzelotti, et F. Satolli, archevêque de Washington, viennent nous confier successivement leur opinion personnelle sur l'avenir du catholicisme et de la papauté en Italie, nous croyons lire une Revue des Sciences politiques plutôt qu'un Journal des questions morales; et ces trois études nous laissent, après la lecture terminée, parfaitement indécis, faute d'un criterium. De même l'idée inspiratrice des deux études intitulées, l'une : *Effet de la profession médicale*, et l'autre : *Effet de la carrière ecclésiastique sur le caractère*, est curieuse et intéressante. Mais qu'un médecin vienne plaider *pro domo sua*, et nous assurer que, somme toute, les médecins valent les autres hommes, en sommes-nous philosophiquement bien avancés? Et qu'un satiriste

assez mordant nous énumère tous les défauts qu'entraine l'exercice du sacerdoce, dès qu'il est conçu comme un métier, nous nous demandons, puisque c'est (ou nous nous trompons) une Revue d'action morale que nous lisons, quel enseignement pratique, et à qui adressé, une pareille étude peut contenir. De même encore, on pourra publier indéfiniment des articles semblables à celui de M. Mangasarian, de Chicago, sur *le châtiment des Enfants*; et nous devinons, avant même d'avoir lu l'article, que M. Mangasarian va faire appel aux qualités de douceur, de mansuétude et d'indulgence de l'éducateur, car c'est le lieu commun des pédagogues. Est-ce à dire que ce lieu commun soit indiscutable? Non pas; mais est-il possible de démontrer, par exemple, que la sévérité est, à bien des égards, le ressort de la vie morale, que le jeu est, en matière d'éducation, une mauvaise préparation au travail, sans recourir à des notions métaphysiques? Aussi sommes-nous d'accord, en dernière analyse, avec M. F. Harrison, de Londres, lorsque, se plaçant au point de vue particulier de l'école positiviste, il vient plaider la cause du dogmatisme en morale. Le Positivisme, dit-il, se sépare du mouvement moral en ce qu'il prétend fonder la culture morale sur une philosophie et sur une religion, « le terme : religion, signifiant le sentiment profond d'un pouvoir que l'on croit suprême, ou du moins supérieur à l'homme, et le terme : philosophie, des idées générales sur l'ordre de la nature et sur l'évolution de l'homme ». — Aussi bien, de la vérité de ce point de vue, nous ne voulons d'autres preuves que celles que nous fournit le *Journal of Ethics* lui-même : les plus intéressants des articles qui y ont paru sont consacrés à la discussion théorique des problèmes qui concernent le fondement de nos idées morales.

Telle l'étude de M. A. J. Balfour sur *le Naturalisme et la Morale*, reproduction d'une lecture faite devant la Société Morale de Cambridge. — Un code moral ne peut être efficace s'il n'inspire à ceux dont l'obéissance est exigée, une émotion de respect. Or l'aptitude d'un code à exciter cet ordre d'émotions ne peut être entièrement indépendant de l'origine dont ceux qui l'acceptent supposent qu'il émane; et le naturalisme, en niant toute finalité de la nature, tout libre arbitre chez l'individu, en déclarant négligeable l'évolution de la race humaine par rapport à l'ordre naturel, on enlève au code moral toute efficacité, sinon toute légitimité. Thème dont la banalité pourrait surprendre chez le sceptique qui écrivait, il y a une dizaine d'années, sa curieuse *Défense du doute philosophique*; mais il faut distinguer entre deux formes du scepticisme. Le scepticisme idéaliste, la doctrine critique des éléates, de Socrate et des mégariques, se fonde sur les exigences de la pensée, acceptées dans toute leur intransigeance logique; il est radicalement hostile à la foi religieuse et aux traditions populaires. Au contraire, le scepticisme réaliste, l'épicuréisme antique, la philosophie de Montaigne n'est pas révolutionnaire en matière religieuse : la religion d'Épicure est peut-être bizarre, les réserves de Montaigne et de Hume sur les questions de dogme religieux semblent inspirées par des considérations plus politiques que philosophiques; — quoi qu'il en soit, entre les données de l'expérience, données de fait toujours variables, qui sont le contenu de la pensée empirique, et les données de la tradition religieuse, il n'y a pas contradiction logique. Aussi bien, ne sommes-nous pas en défaut d'ouvrages, tels que ceux du cardinal Newman ou du professeur d'Oxford Richard Shute, qui nous aident à comprendre la pensée, très anglaise, de M. Balfour. Le scepticisme réaliste, ne constituant pas un système, est adopté par la pensée humaine, systématique dans son essence, comme une simple méthode pour arriver à un dogme que la philosophie emprunte, puisqu'elle s'est déclarée impuissante à le créer. D'ailleurs le scepticisme philosophique donne au traditionnalisme un air de nouveauté et d'originalité, précieux pour les besoins de la polémique; et M. Balfour trouve, contre le dogmatisme spencérien, des traits et des mots d'esprit aussi acerbes que, dans d'autres circonstances, contre les lieux communs du parti radical.

C'est contre des préjugés aussi, mais sans distinguer, cette fois, entre les préjugés de l'orthodoxie scientifique et ceux de l'orthodoxie religieuse, que M. Bradley s'élève, dans son audacieux et pénétrant article intitulé : *Quelques remarques sur l'idée de peine*. Nous avons, des croyances chrétiennes de nos pères, hérité une fausse conception de la justice, qui survit à ces croyances elles-mêmes. La conception *rétributive* de la justice, qui établit un lien nécessaire, ou obligatoire, entre le crime et la douleur, a pris de notre temps une forme normale, et une forme morbide. Sous sa forme normale, elle est réfutée par les faits : les hommes ont subordonné et subordonneront toujours le principe de la justice au criterium de l'utilité générale; et, faute de ce second

principe, seraient fort embarrassés pour appliquer le premier. — Mais que dire de la forme morbide de l'idée de justice? Des criminologistes, en réduisant le crime à n'être qu'une dégénérescence et une maladie, détruisent donc, avec l'idée de crime, l'idée de justice; et cependant ils persistent à vouloir que les délinquants soient traités comme des « innocents » au sens classique de ce mot, et soient respectés dans l'inviolabilité du droit que leur innocence leur confère. C'est un signe de la vitalité qu'une conception héréditaire et traditionnelle peut conserver : car le caractère sacré de la vie individuelle n'a de sens qu'au point de vue chrétien, l'individu, fini sur cette terre, ayant une valeur infinie « dans un autre monde ». Or, peut-être, le darwinisme sera-t-il un instrument puissant dans la lutte contre ces préjugés; et, peut-être, par l'importance qu'il attache à l'idée de sélection, nous amènera-t-il à concevoir de plus en plus l'art moral comme une « chirurgie sociale ». Conception qui ne sera pas nécessairement naturaliste, mais bien plutôt idéaliste, au sens où l'idéalisme était entendu par les Grecs de l'époque classique et les philosophes allemands du début de ce siècle. « Je suis tourmenté, écrit M. Bradley dans la vigoureuse conclusion de ce curieux article, par la cruauté inefficace de nos prisons. Je suis révolté du respect superstitieux que l'on accorde au maniaque dangereux. Le droit que l'individu possède, de répandre à profusion une progéniture morbide dans la communauté, le devoir que l'État s'impose d'élever en gros et sans limite des générations auxquelles nulle sélection n'a été préalablement appliquée, — de tels droits, de tels devoirs sont, à mon sens, de pures insultes à la Providence. Une société qui peut endurer de telles conditions de vie mérite la dégénérescence qu'elle provoque. De plus en plus, sur certains points, nous semblons devoir revenir en partie à des principes de conduite plus anciens et moins impraticables; et il est des vues de Platon qui, de jour en jour, si je ne me trompe, ressemblent moins à des anachronismes et plus à des prophéties. »

Rivista italiana di Filosofia, nos de janv. à juin 1894. — Il faut reconnaître que, dans ces trois derniers numéros de la *Rivista*, les études historiques et les analyses occupent une place peut-être exagérée. Quand il s'agit encore de recherches personnelles et approfondies sur quelque philosophe peu connu ou mal connu, telles que nous en avions trouvé une, dans le no de déc. dernier, de M. *Vidari*, sur Cardan, nous ne saurions nous plaindre: reconstruire et restituer la pensée d'autrui, c'est y collaborer, et la philosophie, pour revêtir des formes nouvelles, a besoin sans doute de prendre une conscience nette des moments de son évolution passée. C'est à ce titre encore que nous signalerons un travail de M. *Martinazzoli* sur le *De Methodo* de J. Acouzio, paru en 1558, dans lequel on a voulu voir parfois comme un prélude au *Novum Organum* ou au *Discours de la Méthode*. Il est vrai que l'auteur s'attache à démontrer que l'œuvre qu'il étudie ne mérite pas l'étude, qu'elle est aussi scolastique et aussi peu moderne que possible. Avec quelque exagération peut-être : car on y trouve une théorie de la « méthode résolutive », de l' « analyse », par laquelle l'esprit doit remonter de l'effet à sa cause prochaine, de celle-ci à une cause plus éloignée, etc., où, avec un peu de bonne volonté, on pourrait reconnaître un signe des temps nouveaux; et puis le titre, qui est ce qu'il y a de plus significatif dans l'ouvrage, explique peut-être à lui seul l'importance que quelques cartésiens et plusieurs historiens de la philosophie ont attribué à ce traité. D'autres résumés historiques paraissent moins utiles dans une revue de ce genre : on dirait parfois des pages détachées de manuels. Telle une histoire des *diverses théories sur la nature du sentiment*, un exposé de la morale spencérienne, et surtout une réfutation des doctrines de Lombroso par des raisons tirées du sentiment de la liberté et de la dignité humaine.

Une étude plus sérieuse est celle de M. Nagy sur les *premières données de la Logique*. Dans ce premier article, l'auteur établit que l'acte du jugement a une triple face, linguistique, psychologique et ontologique; qu'on ne pourra l'étudier, qu'en précisant les rapports du terme et de l'image mentale, puis de cette image et de son objet extérieur. Or, normalement, à un nom de chose correspond une image mentale, et à une image mentale une classe d'objets. Par suite, tout langage, tout jugement exprimé suppose la conscience de l'identité générique d'un groupe d'objets ou d'êtres symbolisés par une même image. Cette identité ne peut jamais être réelle, ni objectivement, ni psychologiquement, deux *objets* n'étant jamais les *mêmes*, et pas davantage deux images. Toute identité suppose donc elle-même un jugement, un jugement de reconnaissance, « par lequel différents objets ou êtres sont conçus comme constituant une même classe, et à la suite duquel on attache une valeur générale à une image mentale, particulière en elle-même, mais

qui devient ainsi typique. On pressent par là l'antériorité au moins psychologique du jugement sur le concept, de l'acte de l'esprit sur ses idées. » C'est ce que l'auteur se propose de préciser dans une étude prochaine, après avoir passé en revue les principales théories logiques sur les catégories, c'est-à-dire sur les diverses espèces de choses nommables; ou plutôt (et c'est en cela que le point de vue change d'Aristote à Kant ou à Stuart Mill) sur les diverses espèces de rapports que peut affirmer le jugement.

Enfin, une simple notice bibliographique nous fait connaître une série d'études platoniciennes de M. Tocco, où celui-ci soutient, et prétend avoir soutenu le premier, dès 1876, que le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Philèbe* appartiennent à la dernière période de la vie de Platon, et représentent le moment où, renonçant à la doctrine de la participation des choses aux idées, telle qu'elle est exprimée dans le *Phédon* ou la *République*, il arrive à une doctrine pythagoricienne et mathématique : les rapports des idées entre elles et des idées aux choses sont alors expliqués par une sorte de dialectique active, de mécanique productrice. Le *Parménide*, par exemple, dans sa première partie résumerait les principales objections faites, par Aristote peut-être, selon M. Tocco, à la théorie des idées; et la seconde partie constituerait une réponse de Platon : en montrant qu'on ne peut poser l'être sans poser en même temps le non-être, ni l'un sans le multiple, il établirait la loi de génération des idées l'une par l'autre, et des choses par les idées. L'auteur du compte rendu (M. Chiapelli) oppose à cette interprétation, outre les critiques faites par Zeller à une théorie analogue de Jackson, le silence d'Aristote, qui ne parle nulle part d'une telle évolution de la pensée de Platon, et ne présente jamais la doctrine pythagoricienne des nombres chez Platon comme lui ayant servi de réponse à des objections faites à la μέθεξις. Suivant M. Chiapelli, la seule méthode naturelle d'étudier ce problème, c'est de comparer ces divers dialogues aux *Lois*, dont la date est fixée, et qui représentent à n'en pas douter la forme dernière du platonicisme. Or cette comparaison ruinerait selon lui la thèse de M. Tocco, la théorie des idées dans les *Lois* étant à peu près ce qu'elle était déjà dans le *Phédon*, la *République* ou le *Banquet*.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

Nous pensons intéresser nos lecteurs en publiant les sujets de dissertations et de leçons proposés au dernier examen d'agrégation.

Dissertation : 1° De l'idée de sacrifice. Son fondement métaphysique et moral. Peut-on se sacrifier, doit-on se sacrifier? — 2° Exposer et apprécier le système de la monadologie.

Leçons : 1° *Sujets tirés des auteurs inscrits au programme.* — La religion dans Lucrèce. — Le principe de continuité dans Leibnitz. — Dieu dans Leibnitz. — La limitation des droits de l'Etat suivant Spencer. — Le mythe du *Phédon*. — Exposer et discuter la théorie de Jouffroy sur la distinction de la psychologie et de la physiologie. — La force dans Leibnitz. — La matière dans Leibnitz. — Le phénomène et la chose en soi dans Kant. — L'ascétisme platonicien du *Phédon*. — Réfutation de l'idéalisme d'après Kant. — La nécessité morale dans Leibnitz. — Le sens interne et l'aperception pure chez Kant. — L'argument des contraires dans le *Phédon*. — Possibilité et valeur de l'expérience chez Kant. — La conscience dans Leibnitz. — La perception extérieure chez Leibnitz. — Le progrès d'après Lucrèce. — L'imagination dans Kant. — Le temps et l'espace d'après Leibnitz et Kant.

2° *Sujets tirés du cours de philosophie.* — La foi au témoignage. — La valeur métaphysique et logique du principe de contradiction. — Le fait de l'obligation morale. — La notion de substance. — La mémoire et l'imagination créatrice. — Nature et causes de l'erreur. — L'idée de sanction. — Le tact et la vue. — Le raisonnement par analogie. — L'expérimentation en psychologie. — Les idées générales. — Justice et équité. — La réalité du monde extérieur. — Un être infini peut-il avoir conscience de lui-même? — La liberté est-elle un fait d'expérience? — La moralité dans l'art. — La définition. — Croyance et évidence. — La société politique est-elle fondée sur un combat? — L'honneur.

ERRATUM

Dans le supplément du n° de juillet, p. 1, col 1, l. 1, pour **La définition de la philosophie contemporaine**, par M. Naville, lisez **La définition de la philosophie.**

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(N° DE NOVEMBRE 1894)

LIVRES NOUVEAUX

Pour et contre l'enseignement philosophique (*Extrait de la Revue Bleue*). 1 vol. in-12. Paris, Alcan. — On pourra s'étonner que des pages éloquentes et graves, signées des noms les plus universellement respectés, paraissent entre deux causeries humoristiques d'un de nos chroniqueurs les plus fantaisistes. Ce sont les exigences de l'actualité qui l'ont voulu ainsi, et aussi la sollicitude de la direction de la *Revue Bleue* qui n'a pas permis qu'un réquisitoire contre la philosophie demeurât sans réponse dans ses colonnes. A vrai dire — et le fait eût dû être constaté — les professeurs de l'enseignement secondaire n'ont pas pris la peine de remettre au point le tableau légèrement suranné qu'avait tracé de leur enseignement M. Vandérem, peut-être servi par une mémoire ingrate. Les maîtres de la Sorbonne et de l'École normale, qui n'étaient pas tenus à la même réserve, ont parlé, et, par une harmonie remarquable, chacune de leurs lettres montre comment l'enseignement philosophique actuel contribue à entretenir chacune des grandes fonctions dont l'ensemble constitue la richesse spirituelle d'un peuple : d'un mot ce sera, avec M. Boutroux la culture scientifique, avec M. Janet la valeur propre des individus, avec M. Fouillée l'unité de la vie sociale, avec M. Marion le sens de l'éducation morale, avec M. Lyon l'intelligence de l'histoire. Enfin, M. Marillier, en quelques pages d'un grand sens pratique, marque le caractère positif que présente aujourd'hui l'enseignement de la philosophie, et indique le moyen de lui faire porter tous ses fruits : c'est de réunir les programmes des classes de philosophie et de mathématiques élémentaires, et pendant deux ans d'associer l'éducation scientifique à la réflexion philosophique. Peut-être cette réforme, qui ne touche qu'aux conditions matérielles dans lesquelles se donne l'enseignement, entraînerait-elle, par voie de conséquence, la réforme et nous oserions dire la suppression de ce baccalauréat dont la routine et l'arbitraire sont une entrave à toute espèce de progrès et d'initiative dans l'Université; peut-être permettrait-elle d'introduire à la base de notre enseignement supérieur cette préoccupation qui doit être, ainsi que l'écrivait hier encore M. Lavisse, le premier souci du pedagogue et du législateur, et dont il est bien peu probable que soient inspirés les nouveaux projets relatifs à la réforme de la licence ès lettres; peut-être.... Mais il nous suffit d'avoir indiqué, pour le soulagement de notre conscience, le véritable terrain où devraient se porter les efforts de tous les esprits désireux de restaurer en France la vie morale, et nous en venons aux adversaires de la classe de philosophie dans l'enseignement secondaire. M. Monod en réclame la suppression et il pousse la sincérité jusqu'à reconnaître que cette classe lui a beaucoup profité; enfin il accuse les philosophes et leur « cacoethes scribendi » (si l'on ose s'exprimer ainsi) d'amener la décadence intellectuelle de notre pays, et cela précisément parce que les étudiants en philosophie sont « les plus distingués parmi les futurs professeurs ». M. Bourdeau — pour qui la philosophie est un mystère et qui s'en vante — n'a pas une logique moins curieuse : il raille agréablement les philosophes qui revendiquent l'honneur de la suppression de l'esclavage et il leur impute avec le plus grand sérieux nos défaites de 1870. C'est pourtant de ces témoignages que M. Vandérem s'autorise — en y ajoutant les compliments dont la courtoisie de ses correspondants n'a pas cru devoir se dispenser — pour faire semblant d'avoir eu raison. Mais, comme le dit M. Lyon dans un *post-scriptum* qu'il faut citer ici, M. Vandérem s'amuse : « Moins directement mêlé aux débats, il en eût, je pense, dégagé une conclusion tout autre. Partisans et adversaires de l'enseignement philosophique au lycée tombent d'accord sur son incomparable ascendant sur la jeunesse. Est-ce là un signe de caducité? Tant de choses vont, en France, d'un pas

boiteux que choisir, pour le redresser, précisément l'une des rares qui sont d'aplomb, serait par trop céder à l'ivresse de réformer. » « Ne touchons pas à ce qui vit », observait un jour M. Lachelier. C'est sur ce mot et sur ce nom qu'il convient de conclure.

Dégénérés et déséquilibrés, par le Dr J. Dallemagne, professeur à l'Université libre de Bruxelles. 1 vol. gr. in-8. Bruxelles, Lamertin ; Paris, Alcan. — Un très gros ouvrage (658 pages gr. in-8) et qui n'est point trop gros : c'est la « Somme » d'une science toute neuve et déjà féconde en découvertes, en discussions de doctrines, en conséquences pratiques, la science de la dégénérescence. Depuis l'idiot profond jusqu'au déséquilibré supérieur qui se donne des airs de génie, en passant par l'hystérique, le neurasthénique, M. Dallemagne parcourt toute cette « zone mitoyenne faite de tous les états intermédiaires entre la santé et la maladie, la raison et la folie ». Les types sont décrits minutieusement; toute la littérature du sujet est résumée dans son ordre historique sous son aspect actuel; on sent partout le souci qu'a l'auteur de présenter comme hypothèse ce qui est hypothèse et de ne point entraîner la jeune psychiatrie dans des aventures analogues à celles où Nordau l'a compromise. Il est vrai que M. Dallemagne s'affranchit bien vite de cette contrainte, une fois qu'il est hors de son domaine propre, et c'est avec une égale assurance qu'il affirme les dogmes du vieux matérialisme et ceux de la nouvelle sociologie. Peut-être cette belle assurance a-t-elle troublé quelques-uns des membres du « Jeune Barreau » de Bruxelles qui a eu la primeur de ces savantes leçons ; elle n'empêchera point le lecteur philosophe de trouver un grand profit à la lecture de cet ouvrage et d'être très reconnaissant à l'auteur de la peine qu'il a prise pour l'instruire.

Les états intellectuels dans la mélancolie, par G. Dumas, professeur agrégé de philosophie au collège Chaptal. 1 vol. in-18, Paris, Alcan, 1895. — Le livre est divisé en deux parties. Dans la première, sont décrits les caractères de la mélancolie. 1° En elle, l'état affectif précède toujours les états intellectuels. Nous sommes tristes sans savoir pourquoi, et ensuite nous cherchons à justifier notre tristesse, pour satisfaire aux besoins logiques de notre esprit. 2° La mélancolie est toujours accompagnée d'aboulie. Le malade conçoit bien l'idée de l'acte à exécuter, mais n'a pas la force de l'exécuter. Que cette contradiction interne vienne à s'aggraver, et le malade, pour l'expliquer, « arrive parfois au dédoublement », « par un besoin de logique ». 3° Enfin, dans la mélancolie, il y a ralentissement des fonctions psychiques; d'où la paresse intellectuelle, l'indifférence au monde extérieur, et l' « invasion du moi ». — Dans la seconde partie, il est traité du rapport des états intellectuels et de l'état organique dans la mélancolie, et la théorie de Lange, selon lequel l'émotion n'est que la répercussion consciente des mouvements organiques, est appliquée à l'interprétation de tous les phénomènes de la mélancolie. Cette simple analyse suffit à prouver que le livre peut intéresser et instruire : on aimerait plus de fermeté dans le style, plus de patience dans les analyses, plus de liaison dans les raisonnements. Par exemple, on ne voit pas (1re partie, chap. III) pourquoi le « ralentissement psychique » engendre l' « invasion du moi », et non, comme on s'y attendrait plutôt, l'indifférence absolue tant à soi-même qu'au monde extérieur?

L'abstraction et son rôle dans l'éducation intellectuelle, par F. Queyrat, professeur de philosophie au collège de Mauriac. 1 vol. in-18, Paris, Alcan, 1895. — Il y a deux sortes d'abstraction : l'une, mécanique et *passive*, et qui n'est qu'une imagination aux contours vagues et indécis ; — l'autre, voulue et *active*, qui consiste dans la substitution systématique et progressive du moi à la sensation et à l'image. La première échappe, par sa définition même, à l'action de l'éducation; mais il n'en va pas de même de la seconde. Sans doute la faculté d'abstraire tient en grande partie à des causes organiques, individuelles ou héréditaires; il reste que l'éducation peut la développer, et surtout la diriger, et M. Queyrat, en s'aidant de citations abondantes, empruntées aux écrivains les plus variés, s'efforce de définir quelles sont les méthodes d'enseignement (interrogation, dialogue, explication des fables, etc.), les plus propres à développer chez l'enfant le pouvoir d'abstraire. Car le livre de M. Queyrat est un traité de pédagogie, plutôt qu'un ouvrage de psychologie proprement dite. Saisissons cette occasion de nous féliciter de l'extension prise chez nous par ce mouvement pédagogique dont M. Marion a été le principal initiateur. Les écrivains pédagogiques, quand bien même, positivistes dans le fond, ils refuseraient systématiquement de fonder philosophiquement leurs méthodes d'éducation, sont en quelque sorte contraints, par la nature même de leurs études, à reconnaître que la vraie morale consiste

non dans une organisation extérieure de la société, mais dans une discipline interne et dans une éducation de la volonté.

Le Socialisme et la Révolution sociale, *étude historique et philosophique*, par E. Naudier. 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1894. — Étude philosophique, si l'on trouve philosophique l'abus du mot évolution. La thèse générale est, en effet, celle-ci : Tout évolue — voir pour preuves (p. 28) la Genèse et H. Spencer. — Or, le communisme existe au début de l'histoire. Donc, il ne doit pas exister dans l'avenir. Puisque certains socialistes se croient les disciples de Darwin et de Spencer, il y aurait intérêt à montrer que l'évolution ne mène pas nécessairement le monde vers l'état qu'ils prévoient, mais cette démonstration est-elle faite dans le livre de M. Naudier? il admet sans discussion que la loi d'évolution est vraie et qu'elle exclut toute périodicité. Ce sont deux postulats indispensables à sa thèse, et il juge inutile de les établir : sont-ils même nettement exprimés dans son livre? Sa thèse suppose encore que les doctrines socialistes rêvent un monde identique à celui des premiers âges de l'humanité et la partie historique du livre devrait, semble-t-il, établir cette identité. Par malheur, elle est si confuse, si peu philosophique, qu'elle ne distingue ni Cabet de Marx, ni Proudhon du *Père Peinard*, ni le socialisme de l'anarchie. L'évolution est-elle une loi universelle? Si le communisme est le passé, est-ce une raison pour qu'il ne soit pas l'avenir? Le socialisme moderne veut-il nous ramener au communisme antique? M. Naudier ne semble pas soupçonner que ces problèmes peuvent recevoir deux solutions : il affirme sans hésiter, sans discuter, et il intitule son livre une « étude philosophique! »

Théorie de l'ondulation universelle, essais sur l'évolution, par Basile Conta. 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1895. — Si l'on veut voir comment se propage et se répercute l'action des idées, comment les dogmes philosophiques vivent, — et nous ajouterons : comment ils meurent — que l'on feuillette le livre de M. Basile Conta. Gardeur de troupeaux en Roumanie pendant son enfance, puis étudiant besogneux, et souvent à la veille de mourir de faim, dans nos grandes universités d'Occident, M. Conta a fini par devenir ministre de l'instruction publique dans son propre pays. Il a lutté courageusement, mais, paraît-il, infructueusement, pour l'introduction des idées européennes dans les programmes de l'enseignement public roumain. Il s'est consolé de ses échecs — et de ses souffrances physiques, en essayant de perfectionner, pour son propre compte, la philosophie matérialiste et évolutionniste de Büchner et de Spencer. S'il y a réussi, par sa distinction des « formes évolutives » par « évolution onduliforme », et des « formes non évolutives » (mouvements intérieurs aux ondes de l'évolution), c'est ce qui est fort douteux. Mais il est curieux de voir la science occidentale retourner, sur les confins du monde civilisé, à l'état inculte et sauvage.

L'Anarchie passive et le comte Léon Tolstoï, par Marie de Manacéine. 1 vol. in-12, Paris, Alcan. — C'est au nom du bon sens et en qualité de mère de famille que l'auteur proteste contre le dernier ouvrage de Tolstoï : *Le Salut est en vous*. Que n'a-t-elle borné là sa protestation? Mais cette mère de famille est toute pénétrée des sciences contemporaines; aussi cette discussion de Tolstoï débute par un exposé de la cecité des couleurs, se poursuit par une description de la vie du protoplasma, et se termine par l'inévitable théorie de la dégénérescence, au milieu de quoi l'essai d'exégèse opposé à l'évangélisme de Tolstoï fait la figure qu'il peut. Il eût fallu le goût délicat d'un Renan pour accorder tous ces disparates, et de toute manière un tel assemblage serait une bien étrange réfutation de l'anarchie.

Geschichte der neueren deutschen Psycologie. *I Band, von Leibnitz bis Kant.* Max Dessoir. 1 vol. in-8, Berlin, C. Duncker, 1894. — Il est difficile de tirer un plus excellent parti que ne l'a fait M. Max Dessoir des qualités que l'on s'accorde à reconnaître aux écrivains allemands toutes les fois qu'ils entreprennent une œuvre d'érudition : une scrupuleuse exactitude, un souci minutieux du détail précis, enfin une érudition bibliographique presque accablante. Il faut lui en savoir d'autant plus de gré que ces qualités ne sont point absolument compromises par le défaut de vues d'ensemble et de conclusions trop commun aux œuvres de ce genre. Certes la proportion n'est point parfaite entre l'énorme besogne accumulée dans ces quatre cents pages et l'intérêt philosophique et historique qui s'en dégage et l'on se demande si tel psychologue qui, manifestement, n'a rien ajouté à la science de l'esprit, méritait de sortir de l'oubli. Un tel luxe de dates et de titres était-il bien nécessaire pour permettre d'établir le bilan des idées admises dans les écoles allemandes du XVIIIe siècle en matière de psychologie? Du moins M. Dessoir a-t-il su démêler des caractères simples et généraux dans cette classification compliquée de systèmes; il a cru distinguer quelques

directions générales de pensée et noter les phases d'un progrès.

Pour Aristote, la psychologie avait été la science de l'être organisé tout entier, âme et corps. Descartes, au contraire, la réduisit à la connaissance des phénomènes de la conscience et de leurs lois; parmi ces phénomènes, c'est la pensée qu'il considéra comme l'acte propre de l'âme; en outre il admit que la pensée n'est pas seulement objet d'expérience, mais encore de raisonnement, de déduction. Il fonda ainsi une psychologie tout intellectualiste. Sur cette psychologie, le génie créateur de Leibniz bâtit un vaste animisme en concevant un univers de monades dont toute la vie est de penser. Toute science particulière devenait ainsi une dépendance, une région de la science de l'âme. Wolff, fidèle mais timide disciple de Leibniz, ne suivit point son maître dans ces hardies spéculations; en revanche, il introduisit dans la psychologie un esprit de clarté et de précision jusque-là sans exemple. A côté de la psychologie rationnelle, il distingue déjà, à titre de simple propédeutique, il est vrai, la psychologie empirique. L'hypothèse de l'harmonie préétablie l'amena à étudier de près le parallélisme des phénomènes physiologiques et des états de conscience. On lui doit enfin la première théorie systématique des facultés de l'âme. Il fut, en somme, un éclectique, cherchant à concilier les métaphysiciens et les empiristes.

Après lui, les deux tendances se séparent de nouveau. D'une part se constitue une psychologie exclusivement rationnelle qui tend à ramener toutes les facultés à l'entendement. C'est l'école du « sens commun », qui s'inspire du rationalisme des encyclopédistes français et imprime à l'*Aufklaerung* allemande sa direction définitive. D'autre part, un groupe de philosophes cherche à maintenir l'irréductibilité et la dignité des sentiments, des sensations, des facultés esthétiques. Ils tendent la main d'un côté aux empiristes anglais, de l'autre aux écoles sentimentales de la seconde moitié du siècle. Leur psychologie est éminemment individualiste, ils fondent la science du caractère. Malheureusement, après avoir indiqué ces divisions si nettes, M. Dessoir se contente de passer en revue sans grand ordre les idées d'un très grand nombre de psychologues, parmi lesquels il distingue surtout Formey, Ploucquet, Garve, Feder, Mendelssohn, Lambert, Mérian, Platner et Tetens. Suivent quelques chapitres très nourris, dans lesquels il s'efforce, tâche ingrate et quasi illusoire, de condenser ces mêmes idées en système complet de psychologie, si diverses qu'en soient la provenance et la valeur. Il y rattache comme point de comparaison une esquisse exacte de la psychologie de Kant. — Mais ce qui est peut-être plus intéressant et plus original que tout le reste du livre, ce sont les quelques chapitres, semés çà et là, dans lesquels M. Dessoir indique quelles influences a subies la psychologie allemande du côté de la France, de l'Angleterre, des piétistes, comment elle a été représentée dans les universités, dans les gymnases et dans la littérature, enfin quelle impulsion elle a imprimée par la suite à l'esthétique, à la physiologie et à la pédagogie. A ce titre, cette histoire comptera à côté du grand ouvrage de Hettner parmi ceux que ne peut se dispenser de lire quiconque s'intéresse au mouvement des idées en Allemagne au XVIIIe siècle.

Religionsphilosophie im Umriss. *mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant*, par RUDOLF SEYDEL, 1 vol. in-8, XX-396 p. Fribourg-en-Brisgau, J.-C.-B. Mohr, 1893. — Cet ouvrage venait d'être achevé quand l'auteur, professeur de philosophie à l'université de Leipzig, fut enlevé à sa chaire par une mort prématurée. Un pieux disciple, le professeur P.-W. Schmiedel, a revisé avec soin et publié l'œuvre dernière de son maître. Seydel était une personnalité curieuse. Un historien du mouvement des idées dans l'Allemagne de ce siècle trouverait en lui un type intéressant de cette catégorie, fort nombreux chez nos voisins, d'esprits à la fois positifs et religieux, francs-maçons (Seydel a été à la tête d'un mouvement d'association morale des loges allemandes) et soucieux d'établir la nécessité de la croyance. La tendance générale de l'ouvrage que nous signalons est précisément de mettre en accord le christianisme et la science en dégageant la théologie de tout élément surnaturel et en « spiritualisant » (*durchgeistigen*) le naturalisme. La religion comme science n'apparaît à Seydel que comme une simple division de la morale générale; c'est-à-dire qu'il la fonde sur la constatation tout empirique de l'idéal religieux que nous portons en nous. La déduction de cet idéal est d'un véritable intérêt philosophique. On peut regretter cependant que l'auteur se soit borné à une analyse abstraite, au lieu de poursuivre, aux divers moments de l'histoire des religions, le développement de cet idéal. La longue exposition des doctrines de la foi et du salut nous a paru bien obscure; nous souhaitons que les théologiens, plus familiers avec la terminologie et les théories

de Weisse, de Lipsius ou de Biedermann, trouvent cette lecture moins pénible et plus instructive. En revanche les 3e et 4e parties (esthétique et éthique religieuses) abondent en aperçus originaux que les simples philosophes auront profit à lire (représentation du divin et du diabolique par l'art, valeur philosophique des formes cultuelles, etc.).

A Study of ethical principles, par J. Seth, professor of philosophy in Brown University, U. S. A. 1 vol. in-8, Blackwood and sons, Edimbourg et Londres. — **A manual of Ethics,** par John S. Mackenzie, examiner in the University of Aberdeen. 2e édit., 1 vol. in-18, Clive, Londres. — **The civilization of Christendom,** *and other studies*, par B. Bosanquet. 1 vol. in-18, Swan Sonnenschein and Co, Londres. — **The elements of Ethics,** par J.-L. Muirhead. 1 vol. in-18, Murray, Londres. — **Ethics.** *a introductory manual for the use of University students*, par F. Ryland, G. Bell and sons, Londres. — **The Ethics of Hegel,** *translated selections from his « Rechts philosophie »*, par J. Macbride Sterrett, professor of philosophy in the Columbian University, Washington, 1 vol. in-18.

Tous ces ouvrages, à l'exception de celui de M. Seth, qui est, nous apprend l'auteur, « le produit de plusieurs années de réflexions continuelles », sont ou de simples manuels à l'usage des étudiants, ou des ouvrages de vulgarisation à l'usage du grand public. Par là même ils nous intéressent, car ils nous révèlent plus sûrement quelles sont, chez les moralistes anglais contemporains, les conceptions courantes et les idées directrices, que ne pourrait le faire tel livre profond, fruit des travaux d'un penseur solitaire.

Et, d'abord, tous ces livres témoignent d'un mouvement général de réaction contre la morale utilitaire. M. Mackenzie, dans son excellent et très complet manuel, emprunte des arguments à M. Sidgwick pour discuter l' « hédonisme psychologique » de M. Mill (tous les hommes, en fait, poursuivent la plus grande somme de plaisir), mais il repousse également l' « hédonisme éthique » de M. Sidgwick (tous les hommes doivent poursuivre la plus grande somme de plaisirs, présents ou futurs, chez eux-mêmes et chez les autres hommes). C'est en opposition aux utilitaires que MM. Mackenzie et Muirhead ne veulent pas faire de la morale une casuistique, permettant de déterminer, avec une exactitude quasi mathématique, comment il faut agir dans tel ou tel cas donné, et réclament une large place pour l'inspiration de l'individu ; ou encore qu'ils font résider la valeur morale d'une action non dans cette action même et ses résultats immédiats, ce que les Anglais appellent l'*intention*, mais dans l'intention qui inspire l'action, ce que les Anglais appellent le *motif*. Enfin tous ces ouvrages sont d'accord, tout en reconnaissant l'extrême importance de l'idée d'évolution organique, convenablement interprétée, pour repousser l'évolutionnisme, soit sous sa forme primitive, soit sous les formes nouvelles que lui ont données MM. Leslie Stephen, avec sa théorie du « tissu social », et Alexander, avec sa conception de l' « équilibre social ». La morale, considérée comme une science de la nature, analogue à la biologie, cesse d'être ce qu'elle est par essence, une science « normative », analogue à la logique. « La morale, écrit M. Mackenzie, est très étroitement liée à la logique transcendantale : car l'idéal de la morale est aussi une certaine conformité aux conditions posées par le moi, la conformité de l'individu à la conscience de soi, conçue comme un principe rationnel. »

C'est effectivement à la tradition kantienne que se rattachent les moralistes anglais contemporains : tous, sans exception, dans leurs préfaces, rendent hommage à la mémoire de Th. H. Green, et peuvent être compris avec lui sous la dénomination de néo-kantiens. Dénomination qui ne doit pas, comme elle pourrait le faire en France, prêter à l'équivoque. Tous nos auteurs rejettent la théorie ascétique du « Devoir pour l'amour du Devoir », selon l'expression de M. Bradley; ils sont disciples de Fichte, ou de Hegel, plutôt que de Kant, et M. Sterrett, dans un petit volume d'extraits de la *Philosophie du Droit* de Hegel, après avoir déclaré que « le regain d'intérêt pris aux problèmes de la morale en ce quart de siècle a eu sa source et son inspiration principales dans la philosophie idéaliste d'Allemagne », peut ajouter : « A part l'école empirique et évolutionniste, presque tous les écrivains remarquables sur la morale en Angleterre ont suivi l'esprit de la philosophie de Hegel ». Il n'y a pas chez eux entre le point de vue de la connaissance et le point de vue de l'action, solution de continuité, et « la réponse de Kant à l'empirisme épistémologique peut être étendue à l'empirisme moral » : et c'est par une démonstration transcendantale que l'on est amené à conclure que la forme de la morale n'est pas la légalité, la conformité à une loi, mais la finalité, l'orientation de toutes les facultés d'action vers un but. Est-ce à dire que la fin de l'art moral soit, comme il en est pour les autres

arts, un produit inerte, une chose? La fin de l'art moral, c'est la « réalisation de soi », ou la liberté. Et si c'est pour le libre arbitre, faculté indifférente de choix, que tient, en même temps que pour la personnalité divine et pour l'immortalité de l'âme, M. J. Seth, dans un livre où l'on trouve trop de développements et pas assez d'arguments, la liberté prend, chez MM. Muirhead et Mackenzie, un sens plus philosophique. Elle a des degrés; et elle signifie non plus indifférence et indétermination, mais compréhension et détermination; dès lors elle est vraiment la fin de la nature.

Pour justifier cette conception de la liberté, MM. Mackenzie et Muirhead empruntent des formules à Aristote; et aussi bien l'influence de la philosophie grecque, du platonisme et de l'aristotélisme est peut-être plus profonde encore chez les moralistes anglais contemporains que l'influence des métaphysiciens allemands. M. Muirhead le déclare expressément; M. Seth adopte, pour caractériser sa position, le terme d'*eudémonisme*, et ajoute que pour faire comprendre la valeur de ce terme, il fera surtout appel aux théories des philosophes grecs : les doctrines modernes, dit-il, ne peuvent être comprises qu'à la lumière des doctrines anciennes. Enfin M. Ryland, en tête d'un petit livre, trop sommaire malheureusement pour être très intéressant, nous annonce « qu'il a tenté de se placer à un point de vue plus esthétique que l'on ne fait généralement; à prendre une position plus voisine de celle adoptée par les penseurs grecs, de qui la science de la conduite tire son origine ». Par où il ne s'écarte pas sensiblement de MM. Mackenzie et Muirhead, qui s'efforcent, eux aussi, d'effacer autant que possible toute distinction entre les deux idées voisines du beau et du bien. Ruskin est, d'ailleurs, sur ce point leur initiateur commun, Ruskin dont M. Mackenzie reprend pour son compte cette proposition que « le goût est l'essence de la moralité », et dont M. Muirhead fait une sorte d'apôtre, placé à côté de saint Paul, immédiatement au-dessous de Jésus. De là une conception très large de la religion : nos devoirs envers Dieu, nous dit M. Mackenzie, ne sont pas une catégorie spéciale de devoirs, ils ne font que consacrer, à un point de vue supérieur, l'universalité de nos devoirs sociaux; la foi religieuse est identique, selon M. Muirhead, à cette foi métaphysique, qui veut que, malgré le caractère fragmentaire de l'expérience, le savoir humain soit un.

Maintenant, comment expliquer cette acclimatation en Angleterre de la métaphysique idéaliste et de la philosophie hégélienne? On pourrait nous objecter d'abord que tous les auteurs des livres que nous venons d'examiner sont à quelque degré des universitaires, et que, depuis bien longtemps, les universités anglaises sont restées à l'écart du grand courant de la pensée philosophique. Mais peut-être, sur ce point encore, les temps ont-ils changé : les universités anglaises travaillent à *s'étendre*, à entrer en contact avec l'opinion publique; le livre de M. Muirhead n'est que la rédaction des leçons professées devant le public de l'« Extension Universitaire ». Or c'est comme doctrine sociale qu'il faut envisager l'hégélianisme si l'on veut comprendre la vraie raison de son succès dans les pays de langue anglaise : M. Sterrett relève cette parole de Hegel, que « l'Esprit, au terme de ses efforts, découvre que les carrières séculières sont une occupation spirituelle ». Ce que les Anglais vont chercher chez Hegel c'est la « Bible de la vie séculière », la « sécularisation de la vie religieuse ». Et nulle part cette conception n'est mieux mise en relief que dans le livre de M. Bosanquet, qui a écrit autrefois une *logique* hégélienne, et qui aborde la question religieuse et sociale dans une série de conférences populaires réunies sous ce titre : *La civilisation de la chrétienté*. Les cérémonies du culte n'ont, selon lui, qu'une valeur sociale. « Les grandes crises de la vie reçoivent par elle, pour ainsi dire, une sanction sociale, — l'enfance, la jeunesse, le mariage et la mort y sont officiellement présentés à la connaissance et à la sympathie publiques. » Et, se demandant quelles formes prendra cette religion toute sociale, dans l'avenir : « Nos églises historiques, écrit-il, deviendront-elles des musées, comme San-Marco à Florence, où le gendarme surveille le touriste dans la cellule de Savonarole? Il est plus probable que les beaux services et les sermons de grands prédicateurs par lesquels l'abbaye de Westminster est devenue fameuse, perdront graduellement leur élément dogmatique, et prendront une valeur universelle, tandis que les funérailles d'hommes illustres et les autres grands actes nationaux pourront y avoir lieu, consacrés par la parole d'orateurs désignés par l'État, comme Périclès à Athènes. »

Les Études de psychopathie en France, par N. Fornelli, de l'Université de Naples. 1 vol. in-12, Naples, Morano et Veraldi. — Dans ce livre, où l'unité de plan, et parfois même l'ordre font un peu défaut, l'auteur discute de très près plusieurs des conséquences que les

psycho-physiologues français croient pouvoir tirer de leurs études sur la pathologie nerveuse, conséquences qui lui paraissent pour la plupart hypothétiques ou aventurées. D'une façon générale, il il leur reproche à tous, M. Ribot excepté, d'oublier souvent qu'ils sont en présence de cas morbides et de trop conclure de l'état pathologique à l'état normal. A M. Binet, qui croit trouver la loi d'association des idées en défaut, parce que, dans les cas de double personnalité, il y a séparation complète entre les souvenirs ou les idées de la première personnalité et ceux de la seconde, il objecte que c'est cette séparation même qui constitue le fait pathologique, et que si, dans chacune des deux personnalités séparées, la loi d'association reste souveraine, elle se trouve plutôt vérifiée par là que contredite. — A M. Paulhan, de même, et à sa théorie finaliste de l'activité systématique des éléments spirituels il oppose, d'une façon plus superficielle, semble-t-il, que tout système névro-psychique d'idées ou de sentiments ne peut se former que grâce au mécanisme même de l'association. — Enfin, dans la grande question de l'automatisme psychologique et de l'inconscient, il dénie à M. Pierre Janet, par une analyse parfois très fine et pénétrante, le droit d'assimiler l'état cataleptique à l'état de l'enfant ou de l'homme primitif, de conclure de l'un à l'autre, et d'affirmer que la catalepsie nous révèle l'élément psychologique absolument premier et indécomposable, la simple « affection ». La catalepsie, en effet, est l'état morbide d'un être arrivé déjà à un développement psychologique avancé, et en tout cas à un développement organique complet; par suite le cataleptique n'est pas semblable à l'enfant, quand même il n'y aurait que cette seule différence entre eux, que chez l'enfant le développement organique n'est pas achevé, et que par suite le sentiment organique général doit être aussi différent. De même, l'état psychologique de l'enfant ne saurait être non plus identifié avec celui de l'homme primitif. — D'autre part, M. Pierre Janet accorde ou trop ou trop peu à la conscience dans la catalepsie : ou elle est nulle, et le prétendu automatisme psychologique se réduit à un automatisme physiologique, ou, si elle existe, elle ne peut consister en un pur et simple sentiment de l'image ou du mouvement présent, sans souvenir conscient, sans réflexion, et du moins sans idée. Il faut plutôt considérer l'état cataleptique comme un état d'attention extrême et de concentration complète de la conscience; il n'y a pas désagrégation ou affaiblissement de la conscience et de la volonté, mais en quelque sorte absorption de la volonté et de la conscience dans une idée unique. — Cette hypothèse paraît seule acceptable à M. Fornelli, si l'on ne veut pas de la pure inconscience et du pur mécanisme; mais, pour lui, entre les deux conceptions, il ne se prononce pas nettement. — Discussion sérieuse, subtile, mais dont les conclusions ont le tort de rester un peu trop négatives ou incertaines.

REVUES

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. (Vol 103, 2e livraison; vol. 104, 1re et 2e livraisons.)

G. Kohfeldt. *Sur l'esthétique de la métaphore.* — Après une introduction historique où sont passées en revue les diverses théories émises chez les anciens et les modernes sur l'origine et la fonction des figures dans le langage, l'auteur étudie la métaphore successivement au point de vue psychologique et au point de vue esthétique. La métaphore est une forme de l'épithète esthétique et celle-ci provient de la tendance du sujet à réagir contre l'envahissement du concept, de valeur purement pratique, où l'abstraction ne laisse plus saisir dans l'objet désigné que des schèmes généraux sans vie et sans personnalité. On a comparé le langage à la monnaie. Cette comparaison serait exacte si l'épithète esthétique n'existait pas; mais les mots ne sont pas seulement une monnaie courante à l'usage des communications sociales, ils doivent parler en outre à l'imagination de chaque individu et il faut que le langage se ressente de ce que l'intuition individuelle a de personnel, il faut qu'il exprime l'effort de chaque homme pour saisir la réalité dans son fond concret. C'est en ce sens que Jean-Paul a pu dire que « le langage n'est qu'un dictionnaire de métaphores décolorées ». L'histoire de la métaphore, comme celle de l'art en général, retrace cette évolution de la perception, cette conquête lente par l'imagination du monde sensible appréhendé en tant que pluralité d'individus et de manifestations concrètes.

Edm. Koenig. *Sur les derniers problèmes de la théorie de la connaissance.* — Dans ce deuxième article, l'auteur montre l'impuissance de la métaphysique, même lorsqu'elle se dit fondée sur l'expérience et ne se donne plus pour une ontologie dogmatique, à reconstruire déductivement les apparences sensibles et à expliquer les lois de la connaissance. L'hypothèse de

plusieurs substances indépendantes ne conduit évidemment à aucun résultat. Le monisme, quelque séduisante qu'en soit l'hypothèse fondamentale, n'est pas plus heureux; il ne s'agit pas seulement ici du monisme transcendantal *a priori* qui cherche l'absolu dans le domaine de la pensée pure, mais encore du monisme concret, tel que celui de Ed. de Hartmann. L'auteur fait de cette dernière doctrine une critique serrée et en découvre tour à tour les contradictions et les pétitions de principe. La question nodale revient, en définitive, à la causalité; or l'hypothèse d'une substance unique, qui a pour but de faire comprendre la solidarité dynamique des éléments du monde sensible, en fait n'explique rien, car il reste toujours à se demander ce que sont ces relations que l'expérience nous force à reconnaître. Si on les fait dépendre de la seule constitution du sujet, on rompt l'unité postulée tout d'abord. D'ailleurs toute métaphysique, même fondée sur l'expérience, en voulant passer de la sphère de l'apparence sensible dans celle du réel transcendant, aboutit à la conception d'une chose en soi qui n'est qu'un duplicatum de l'objet de la perception, alors qu'elle devrait en être essentiellement distincte. Les métaphysiques échouent parce qu'elles supposent toutes des principes arrêtés et des distinctions stables; or cette position n'est pas tenable. De même qu'on ne saurait établir une chose en soi, strictement opposée au phénomène, il est impossible de différencier nettement la sensation pure et la pensée pure. Il n'y a pas d'*expérience pure*. La métaphysique est en progrès indéfini et tend asymptotiquement vers son objet, la connaissance totale. Il faut la considérer, par conséquent, toujours en devenir, comme « l'intellectualisation progressive du contenu de l'expérience », la transformation graduelle de l'objet de perception en objet de pensée. Quant à la question de savoir lequel de ces deux objets est vraiment le Réel, lequel possède la réalité supérieure, ce n'est qu'une question mal posée, car ni l'intuition, ni la pensée n'ont, pour soi, le privilège exclusif de la résoudre.

A. Döring. *Le système du monde chez Parménide.* — Bien que, pour Parménide, le monde extérieur, avec sa diversité, soit une illusion, ce philosophe a eu, lui aussi, sa conception particulière de l'univers physique. C'est cette cosmologie que M. Döring a essayé de reconstituer en s'appuyant sur les textes les plus autorisés et en les soumettant à une discussion approfondie. Il apporte ainsi une contribution importante à l'histoire de la philosophie.

J. Kolubowski. *La philosophie en Russie.* — Dans cette étude, très documentée, l'auteur retrace l'histoire du développement de la pensée philosophique dans les universités russes, depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, en commençant par *Anitschkow*, discipline de Wolff, qui enseignait à l'université de Moscou, vers 1790, pour finir avec les personnalités actuelles les plus en vue, N. Grote, P. Astafieff, M. Lange, B. Tchitchernie, L. Lopatine, etc.

NÉCROLOGIE

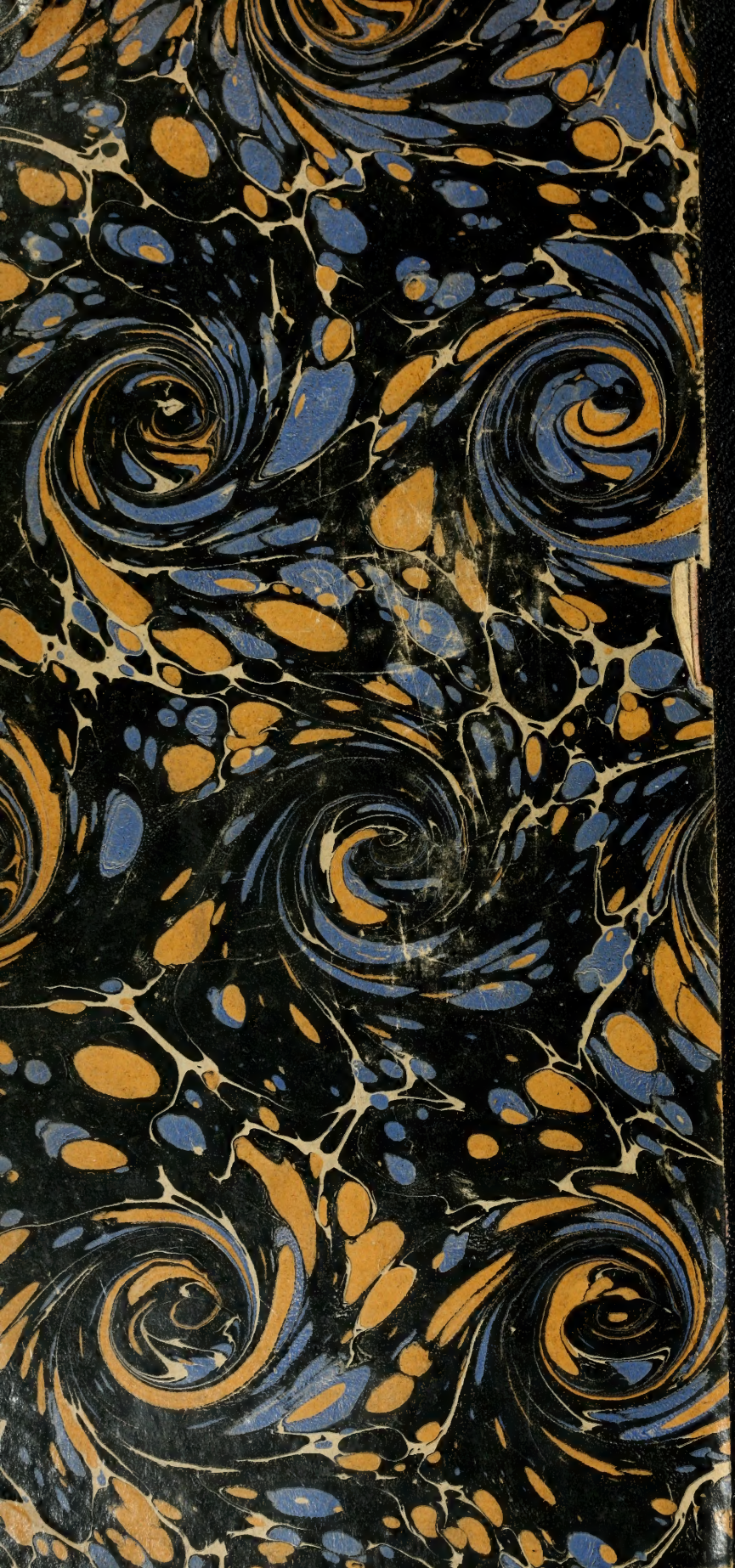
Helmholtz (1821-1894)

Ce qui fait l'unité et l'originalité de cette carrière riche et brillante entre toutes, c'est que Helmholtz, ayant débuté par la physiologie, a su y rattacher, par un progrès méthodique, l'examen de la plupart des problèmes qui intéressent aujourd'hui la pensée scientifique. D'une part il a déterminé, on sait avec quel succès, les antécédents physiques des sensations, puis, une fois placé sur le terrain de la physique, il en a précisé la relation aux mathématiques, et partant de là il a approfondi les notions qui sont à la base de la géométrie et de l'algèbre. D'autre part il a complété l'étude expérimentale des sensations par des analyses psychologiques d'une rare finesse, et il en a tiré es conclusions les plus précieuses pour l'établissement d'une esthétique définitive. Sur ce champ si vaste et si divers Helmholtz a toujours porté la marque d'un esprit véritablement « complet », aussi ingénieux et fécond dans l'invention que subtil et vigoureux dans la critique; et sans doute, dans l'histoire intellectuelle du XIXe siècle, il sera pour l'Allemagne, comme Darwin l'est pour l'Angleterre et Claude Bernard pour la France, l'exemple le plus mémorable de ce que peut l'alliance de la science et de la philosophie.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

B
2
R2
année 2

Revue de métaphysique
et de morale

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY